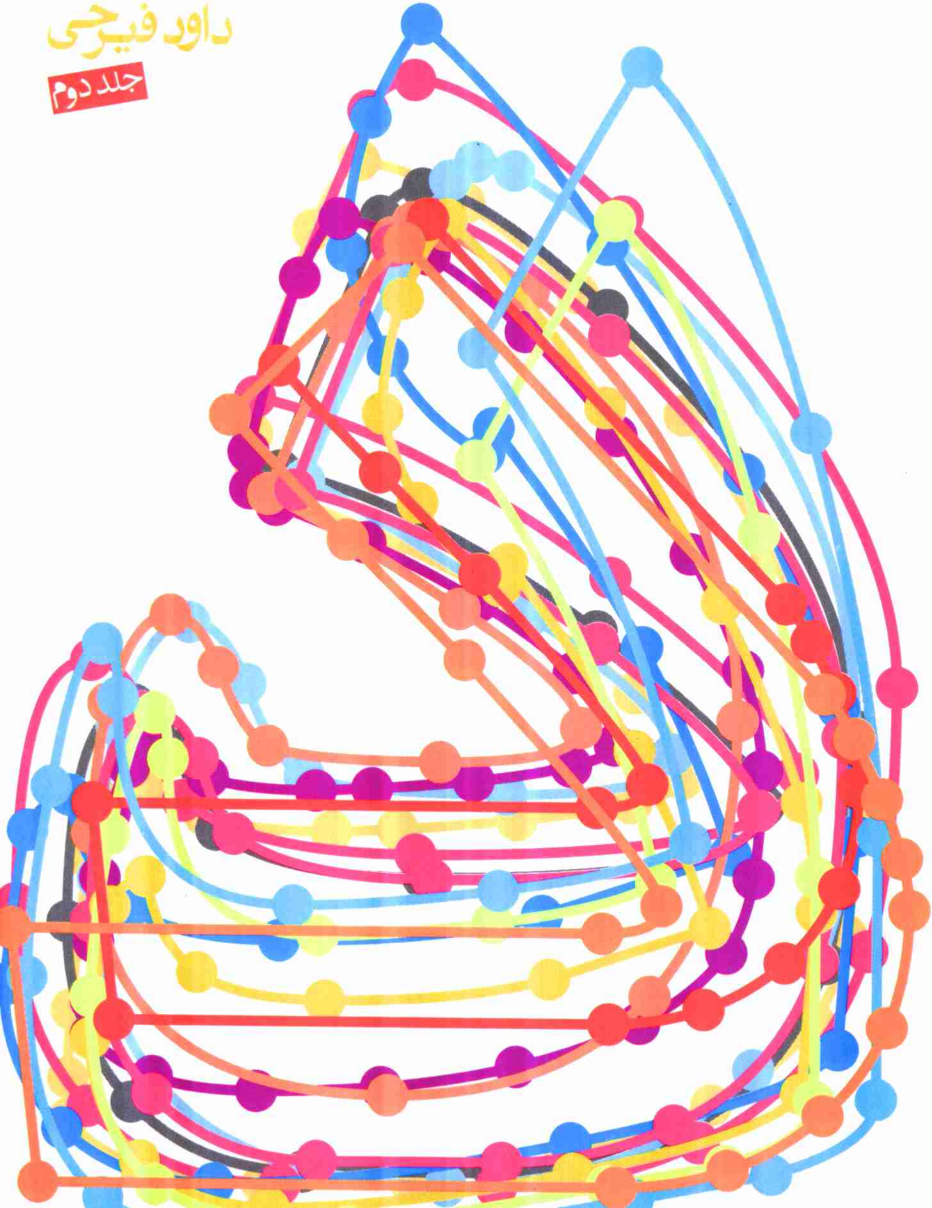
دین و دولت در عصر مدرن

(دولت، مشارکت و مشروعیت)

داود فیرحی

جلد دوم



Hassan Karimzadeh

دین و دولت در عصر مدرن

دولت، مشارکت و مشروعیت

جلد دوم

داود فیرحی

رخ‌داد نو

سرشناسه:	فیرحی، داود
عنوان و نام پدیدآور:	دین و دولت در عصر مدرن/ داود فیرحی
مشخصات نشر:	تهران: رخ‌دادنو، ۱۳۸۸
شابک:	دوره: ۴ـ ۴۲ـ ۵۶۲۵ـ ۶۰۰ـ ۹۷۸؛ ج ۱: ۱ـ ۴۳ـ ۵۶۲۵ـ ۶۰۰ـ ۹۷۸ ج ۲: ۸ـ ۴۴ـ ۵۶۲۵ـ ۶۰۰ـ ۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیپا
یادداشت:	کتابنامه به صورت زیرنویس.
مندرجات:	ج ۱. دولت اسلامی و تولیدات فکر سیاسی، ج ۲. دولت، مشارکت و مشروعیت
موضوع:	اسلام و سیاست
موضوع:	اسلام و دولت
رده‌بندی کنگره:	۱۳۸۸ ۹ د ۹ ف/ BP۲۳۱
رده‌بندی دیویی:	۲۹۷/۴۸۳۲
شماره کتابشناسی ملی:	۱۹۵۳۲۵۲

تهران، خیابان انقلاب، روبه‌روی دانشگاه تهران، مجتمع فروزنده، واحد ۵۱۲،

کد پستی ۱۳۱۴۷۴۴۱۷۸، تلفن: ۶۶۴۹۸۲۹۳، نمابر: ۶۶۴۹۸۲۹۴

• ناشر رخ‌داد نو

داود فیرحی — **Davood Feirahi**

دین و دولت در عصر مدرن — **Religion and State in Modern Age**

دولت، مشارکت و مشروعیت — **State, Participation and Legitimacy**

• چاپ اول ۱۳۹۰ تهران • شمارگان ۱۱۰۰ نسخه • قیمت ۹۰۰۰ تومان

• لیتوگرافی خدمات فرهنگی صبا • چاپ غزال • صحافی دیدآور

• طرح روی جلد حسن کریم‌زاده

شابک ۸ - ۴۴ -۵۶۲۵-۶۰۰-۹۷۸ — ISBN 978-600-5625-44-8

فهرست

مقدمه

متن حاضر، جلد دوم از نوشته‌ای است که با عنوان «*دین و دولت در عصر مدرن*» به نگارش درآمده است. این مجلد نیز، همانند جلد اول، در پنج بخش و پانزده فصل تنظیم شده است. همه‌ی این مطالب بر محور سه موضوع عمده؛ «دولت، مشارکت و مشروعیت» در نصوص، اندیشه‌ها و جوامع اسلامی تدوین شده‌اند. این موضوعات، حوزه‌های حساس و مسئله‌خیز برای هر انسان مسلمان در دنیای معاصر هستند و تحولات امروز جهان اسلام، به‌ویژه کشورهای عربی، چنین اهمیتی را تأیید می‌کنند.

هرچند، بخش‌ها و فصول مختلف این مجموعه، به تدریج و طی چند سال گذشته فراهم شده است، اما خواننده‌ی علاقمند به موضوع، بلافاصله بر نسبت این مباحث و تحولات اخیر در جوامع اسلامی توجه خواهد نمود. موجی از دگرگونی‌ها که از تونس و مصر شروع شده و به کشورهایی چون یمن، لیبی، بحرین، سوریه و اردن کشیده شده است. نتیجه‌ی این رخ‌دادها هرچه باشد، البته دیگر مناطق جهان اسلام و، به تبع، نظم جهانی را تحت‌تأثیر قرار خواهد داد. این رویدادها را، هر شخص و گروهی، به اعتبار علایق خود، با عناوین ایدئولوژیکی چون؛ بهار جنبش‌های عربی، بیداری اسلامی در خاورمیانه، نظم نوین خاورمیانه‌ای، بحران دموکراسی در جهان اسلام و غیره توصیف کرده‌اند. اما این جنبش‌ها و تحولات، به هر نامی خوانده شوند، چنان اهمیتی دارند که پیامد آن برای منطقه و جهان کمتر از فروپاشی بلوک شرق و دنیای کمونیسم نخواهد بود.

این تحولات را از زوایای متعدد و متفاوتی می‌توان دید و دیده‌اند. اما، تحلیل علل، دلایل و چشم‌انداز این دگرگونی‌ها از دیدگاه رابطه‌ی دین و دولت

و، به‌ویژه، اسلام و دموکراسی، یکی از حساس‌ترین و حیاتی‌ترین مسائل است و تک‌تک مطالب این مجموعه نیز البته معطوف به این نقطه و کانون است. بر محققان و ناظران مسائل خاورمیانه آشکار است که تحولات کنونی این جوامع هرگز رویدادهای مقطعی نیستند، بلکه ریشه در بحران‌های عمیق منطقه دارند که از صدر نوگرایی اسلامی در سده گذشته شروع شده و با توجه به ویژگی‌ها و روندهای پیچده‌ای که داشتند، «اکنون این جوامع» را ساخته و شکل داده‌اند.

چه چیزی در خاورمیانه اسلامی رخ داده یا درحال رخ دادن است؟ علل یا دلایل این رخ‌دادها چیست؟ و نسبت دین و دموکراسی در این تحولات چگونه است؟ تأمل در این پرسش‌ها البته اهمیت دارد و مقالات این مجموعه نیز به برخی از این وجوه می‌پردازد. واقعیت این است که جنبش‌های اخیر جهان اسلام امتداد منطقی، و هرچند با تأخیر، وضعیتی است که مسلمانان از یکصد سال پیش تاکنون با آن مواجه بوده‌اند. این وضعیت در درون مربعی ظاهر شده است که اضلاع آن را؛ ۱. دین؛ ۲. سنت‌های تاریخی در جهان اسلام؛ ۳. مدرنیته، و ۴.غرب تشکیل می‌دهد.

مشکل عمده این است که اغلب مسلمانان دین را از پنجره سنت، و مدرنیته را در زمینه غرب دیده‌اند و می‌بینند. در این جوامع، لاجرم، دین با سنت یکی شده و تجدد با غرب همسان دانسته شده است. این نکته منشأ بسیاری از مسائل جوامع اسلامی معاصر شده و موجبات ناسازه‌ها و تعارضات تعیین‌کننده‌ای را فراهم نموده است؛ بسیاری چنین تصور می‌کنند که تفکیک دین از سنت امکان ندارد و بلکه دین جزئی از سنت و یا سنت جزء جدایی‌ناپذیر دین است. چنین تصوراتی، که در جهان اسلام کم نبوده و دامنه نفوذ گسترده‌ای هم دارد، ناگزیر در شرایط کنونی در یک قدمی تعارض قرار دارد؛ زیرا از یک‌سوی به این‌همانی دین و چنان سنت تاریخی باور دارد که ذاتاً اقتدارگرا و تکثرگریز است. از سوی دیگر نیاز به دموکراسی را به‌طور عینی حس می‌کند، اما پیوند دموکراسی با غرب و غرب با استعمار، موجب تردید در کارآمدی دموکراسی می‌گردد. اتفاقی که اکنون در بسیاری از جوامع اسلامی و در بین نیروهای مذهبی رخ داده است و آنان را به وادی حیرت و تأخیر نسبت به تحولات جاری رانده است.

حافظه تاریخی در جهان اسلام چنان سویه‌سازی شده است که غرب را با دو استاندارد متناقض ببیند؛ دموکراسی و استعمار. اتفاقاً چهره استعماری غرب در قرن گذشته، که قرن نفت نیز بود، بیش از وجه دموکراتیک آن برای جهان اسلام برجسته بوده است. بدین‌سان، استقلال از استعمار غرب و آزادی از استبداد داخلی در سایه غرب به معمای پردوام خاورمیانه امروز بدل شده است؛ این مشکله، همان چیزی است که اکنون بر بسیاری از مواضع سیاسی ـ مذهبی درباره بهار انقلاب‌های عربی سایه‌افکنده است. به‌طور خلاصه، ناسازه استقلال و آزادی در جهان اسلام، موجب پارادوکس جدی در اندیشه و عمل، نسبت به غرب و رهبران مستبد داخلی شده است. پدیده حیرت‌انگیزی رخ داده است؛ جاذبه و دافعه همزمان نسبت به رهبران مستبد و دولت‌های غرب؛ فرار از استبداد داخلی به دموکراسی و آزادی‌های مورد حمایت غرب، و فرار از استعمار غرب به استبدادهای رهایی‌بخش، استقلال‌طلب و البته ضدغرب. چنین دور باطل بین سراب صفا و مروه، اکنون به سرنوشت دشوار جهان اسلام بدل شده است که خروج از آن هزینه و تلاش گسترده‌ای می‌طلبد. چرا چنین است؟ ماهیت انقلاب‌های ممتد خاورمیانه چیست؟ و موانع انتقال این جوامع به دموکراسی پایدار را چگونه می‌توان فهم و تحلیل نمود؟ در این‌جا به اختصار به این نکته اشاره می‌کنم.

مسئله‌گذار به دموکراسی

اشاره کردیم که مطالب این مجموعه بر سه‌گانه‌ی دولت مدرن، مشارکت و مشروعیت استوار است؛ برخی از این مقالات بر نسبت دین و دموکراسی تمرکز دارند. برخی دیگر به آن دسته از دلایل و عللی می‌پردازند که موجب رواج جنبش‌های ضد استبدادی و دموکراسی‌خواهی در کشورهای اسلامی شده‌اند. سرانجام، بخش دیگری از مقالات نیز به‌ویژه بر موانع فکری و نظری انتقال به دموکراسی در خاورمیانه مسلمان توجه دارد. در این‌جا اندکی به همین قسمت اخیر می‌پردازیم.

تحولات جهان اسلام نشان می‌دهد که «انتقال به دموکراسی» اکنون به مهم‌ترین «مشکل زمانه» در جهان اسلام بدل شده است. این مسئله از آن روی به معمای زمانه مشهور است که ابعاد نظری و عملی پیچیده‌ای دارد؛ انتقال به دموکراسی آن‌گاه ممکن است که؛ اولاً، فکر دمکراسی در جهان اسلام پذیرفته و مشروع شود؛ ثانیاً، نیروهایی به‌عنوان عاملان/حاملان دموکراسی در جوامع اسلامی ظاهر شوند؛ ثالثاً، نهادهای مولد و حامی/حافظ دموکراسی در جوامع اسلامی شکل بگیرند. ملاحظات اولیه نشان می‌دهد که هنوز هیچ‌کدام از سه شرط فوق در کشورهای اسلامی به‌طور مؤثر فراهم نشده است.

از نظر تاریخی، بخش‌های بزرگی از جهان اسلام، سه دوره از تحولات در رابطه با دولت مدرن را تجربه کرده‌اند؛ ۱. الگوی دولت‌های مشروطه؛ ۲. دولت‌های مطلقه‌ی وابسته؛ ۳. دولت‌های مطلقه‌ی رهایی‌بخش و ضداستعماری. می‌توان تصور نمود که جوامع اسلامی اکنون در آستانه یا حتی در بحبوحه موج چهارم از جنبش‌های تاریخ جدید خود قرار گرفته‌اند که بر محور گریز از اقتدار و دموکراسی‌خواهی استوار است. فراگیری جنبش‌های جدید حاکی از این واقعیت است که جهان اسلام ضرورت انتقال به دموکراسی را احساس می‌کند اما مقدمات آن را هنوز فراهم نکرده و یا حتی به جدّ به این مقدمات نیندیشیده است. در زیر به برخی از این مسائل اشاره می‌کنیم.

۱. سنت و دموکراسی

روشن است که دموکراسی‌خواهی جدید در جهان اسلام ماهیت ویژه و غالباً بومی دارد؛ خصلتی پسامشروطه و پسااستعماری دارد و با عبور از تجربه دولت‌های مطلقه و بعضاً رهایی‌بخش، نوعی بازگشت و همگامی با ارزش‌های فرهنگی که اسلام رکن تعیین‌کننده آن است، در این جنبش‌ها دیده می‌شود. بدین‌سان، اسلام و دانش‌های اسلامی یکی از مهم‌ترین منبع تولید یا طرد اندیشه دموکراسی در این کشورهاست. روشن است آن‌گاه که رابطه اسلام و دموکراسی به میان می‌آید، بلافاصله دانش فقه و سنت اندیشه فقاهتی به‌عنوان مهم‌ترین دانش عملی مسلمانان برجسته می‌شود.

اما، فقه سنتی و به‌طور کلی سنت اندیشه سیاسی در جهان اسلام ویژگی‌هایی دارد که این دانش‌ها را در مقابل دموکراسی نشانده یا حداقل، مردم‌سالاری را غیرقابل ترجمه و انتقال به دستگاه فقه و دیگر دانش‌های اسلامی کرده است. سه ویژگی غالب فقه و تمام اندیشه سیاسی سنتی عبارتند از؛ الف) توسعه در فضای غیردموکراتیک؛ ب) ذهنیت غیردموکراتیک دانشمندان و حاملان دانش‌های سنتی؛ ج) عدم توسعه مفاهیم و نهادهای دموکراسی در درون دانش‌های سنتی. به‌عنوان مثال، نصوص دینی آکنده از مفاهیم سیاسی است که بالقوه توان توسعه در دو سوی اقتدارگرایی و مردم‌سالاری دینی را دارند، اما همه‌ی این مفاهیم به اقتضای دانش‌های سنتی یا به حوزه‌های غیرسیاسی رانده شده‌اند و یا تفسیرها و جامه اقتدارگرایانه پوشیده‌اند و وجوه دموکراتیک آن‌ها کلاً به حاشیه رفته است. از جمله این مفاهیم می‌توان به؛ حقوق، آزادی‌ها، وکالت، ولایت، شورا، نظارت و غیره اشاره نمود. به‌عنوان مثال، مفهوم وکالت چنان در حوزه فقه خصوصی تصلب یافته است که توسعه آن به حوزه فقه سیاسی دشواری‌های بسیار دارد. یا مفاهیمی کانونی چون ولایت آن‌چنان در هاله و قالب اقتداری رسوب نموده و تکرار را در خود دوره کرده است که خروج از این وضعیت و بسط گفتمان دموکراتیک ولایت عجیب و بعضاً نامأنوس می‌نماید. به‌طور کلی چشمان دانشمندان و انسان مسلمان معاصر چنان تنظیم شده است که گویی نسبت به لوازم و الزامات دموکراسی کژتابی ساختاری دارد. شاید همین ویژگی از جمله عوامل و دلایلی باشد که موجب می‌شود تا انقلاب‌ها در جهان اسلام با ایده‌های دموکراتیک شروع شوند اما به‌تدریج در فرایند تکامل غیردموکراتیک قرار گرفته و وجوه اقتدارگرایانه را توسعه و جایگزین نمایند؛ حلقه ممتد اقتدار و انقلاب در جهان اسلام نتیجه چنین فرایندی است.

۲. ایدئولوژی چپ و دموکراسی

سنت و دانش‌های سنتی تنها مانع گذار به دموکراسی در جهان اسلام نیستند. بلکه رواج و رسوخ اندیشه‌های چپ مارکسیستی نیز یکی از موانع اساسی این گذار است. بسیاری از روشنفکران، مبارزان و رهبران سیاسی در خاورمیانه، اعم از مذهبی یا سکولار، چنان با مفاهیم چپ انس گرفته و چشمان خود را با این مفاهیم تنظیم

کرده‌اند که هرگونه اصلاح و توسعه در جهان اسلام را در سایه ناشی از همین زاویه دید قرار می‌دهند و حتی از دموکراسی و مردم‌سالاری دینی نیز قرائت چپ دارند.

از جمله لوازم و آثار غلبه ایدئولوژی چپ بر مفهوم‌شناسی دموکراسی در جهان اسلام، می‌توان به رواج الگوهایی چون دموکراسی تک‌حزبی یا بدون حزب، اولویت مفهوم رهبری و اقتدار رهبران ایدئولوژیک از یک طرف، و تقدم دموکراسی اجتماعی بر دموکراسی حقوقی از طرف دیگر، اشاره کرد. مفهوم چپ از دموکراسی نه مشارکت طلب، بلکه بیشتر توده‌گرا است. تأکید بر جنبه‌های اقتصادی عدالت، و غلبه مساوات اقتصادی بر انتخاب سیاسی، موجبات ظهور پوپولیسم فراگیر و اولویت و تقدم دولت نسبت به جامعه شده و همین امر از آن حیث که دولت را به کارگزار عدالت و توزیع سهام اقتصادی بدل می‌کند، از جمله مجاری مهم اقتدارگرایی و گریز از نهادهای دموکراتیک در جهان اسلام است. رهبران چپ و اقتدارگرا درست از همین طریق به دیکتاتورهای جدید جهان عرب تبدیل شده‌اند.

به‌عنوان نمونه، می‌توان به تحولات مصر از عصر ناصر تا حسنی مبارک اشاره کرد. نظام ناصری در مصر تحت‌تأثیر همین اندیشه چپ بود که نهادهای سیاسی را چنان تنظیم نمود تا سرانجام دیکتاتوری چون حسنی مبارک را تحمیل ملت مصر نماید. جمال عبدالناصر در پیامی به کنگره ملی نیروهای انقلابی در ۱۹۶۲/۵/۲۱، آشکارا از دموکراسی حقوقی ـ سیاسی پرهیز می‌دهد و می‌نویسد؛ «البته آزادی سیاسی، یعنی دموکراسی، نباید محدود به تغییر شکل قانون اساسی و نهادهای حقوقی شود... این نوع دموکراسی جز به دموکراسی ارتجاعی نمی‌انجامد. و دموکراسی ارتجاعی استعداد آن را ندارد که ارتباط خود با استعمار را قطع نموده یا همکاری با استعمار را متوقف نماید. به همین دلیل تأکید می‌شود که یقیناً دموکراسی سیاسی یا آزادی سیاسی بدون دموکراسی اقتصادی یا آزادی اجتماعی بی‌معنی است».[1]

---

۱. محمدعابدالجابری(۲۰۰۴)، الدیمقراطیه وحقوقالانسان، بیروت؛ مرکزدراساتالوحده العربیه، ص۳۵.
ـ یونسکو(۲۰۰۶)،کتاب فی الجریده؛ تلخیص «الدیموقراطیه و حقوق الانسان»، بیروت، عدد۹۵، ص۷.

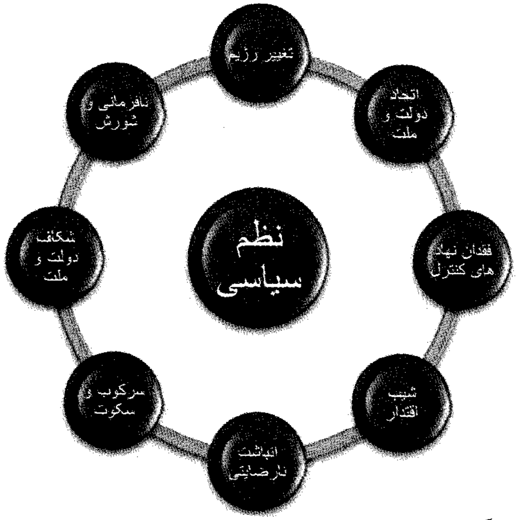
۳. غرب، استعمار و دموکراسی

پیوند بین دموکراسی و استعمار، خاص جمال عبدالناصر و رهبران ملهم از اندیشه چپ نیست. بلکه اندیشه‌ای رایج در خاورمیانه اسلامی است که ناشی از تجربه استعمار در این مناطق است. از این حیث، شاید بتوان گفت که رواج اندیشه‌های چپ و جنبش‌های آزادی‌بخش در این منطقه خود معلول این حوادث است تا علت. واقعیت این است که استانداردهای دوگانه غرب در منطقه همواره مشکل‌ساز بوده و بدین‌سان میل به استقلال و گرایش به آزادی را به پارادوکس دائم در جهان اسلام بدل نموده است. همواره، تصور این بوده که میل به اصلاحات دموکراتیک تهدیدی بر امنیت شده و لاجرم بین اقتدارگرایی دولت‌ها و استقلال این جوامع نوعی ملازمه دیده شده است. در این کشورها، نیروهای حامی دموکراسی به ستون پنجم غرب متهم شده و می‌شوند.

سال‌های متمادی است که مشکل امنیت وتهدیدات خارجی، چهره استعمار و «امپریالیسم» را در حافظه تاریخی خاورمیانه تکرار و دوره می‌کند و، همین امر، موجب اولویت استقلال بر دموکراسی شده است. چنین می‌نماید که از نظر بسیاری از اهالی منطقه، آزادی همان استقلال است و هرگونه دموکراسی‌خواهی از آن روی که تهدیدی بر نظم موجود است، تهدیدی بر استقلال و امنیت نیز محسوب می‌شود. در این کشورها قهرمانان استقلال به‌طور معمول دشمنان آزادی می‌شوند و دولت‌های برآمده از جنبش‌های استقلال، به ابزار سرکوب اراده جمعی استحاله می‌یابند. آزادی هزینه بیشتر می‌گیرد و امواج دموکراسی تا فرصتی دیگر خاموش و فراموش می‌گردد. بدین‌سان، مواجهه خاورمیانه مسلمان با دو رویه استعماری و دموکراتیک تمدن غرب، جاذبه‌ها و دافعه‌های غیرقابل اغماضی برای جهان اسلام فراهم نموده است. این میل و نفرت همزمان، چنان نیرومند است که به‌ویژه موجب شده است که در پس هر حمایت غرب از جنبش‌های دموکراسی خواهی توطئه‌ای تصور شود، و در واقع تاکنون چنین هم بوده است. روشن است که همین وضعیت برگ برنده در دستان دیکتاتورهای منطقه بوده و هست و اقتدارگرایی در این کشورها را تداوم بخشیده است.

چرخه انقلاب و اقتدار

اشاره کردیم که فقدان سه عنصر مقوم دموکراسی؛ یعنی فقدان اندیشه، حاملان و نهادهای دموکراسی در جهان اسلام، وضعیتی را در یکصد سال اخیر به وجود آورده است که نتیجه آن، پدیده‌ای به نام «چرخه انقلاب و اقتدار» در این کشورها است. نمودار زیر روند عمومی این تحولات را نشان می‌دهد؛



دولت‌های برآمده از درون جنبش‌ها و انقلاب‌های ضد استعماری، در غیاب اندیشه، حاملان و نهادهای دموکراسی، به تدریج ساختار و ماهیت ویژه یافته‌اند. این دولت‌ها چنان طراحی شده‌اند که جامعه را می‌بلعند. به‌عنوان مثال در مصر و از سال ۱۹۵۲، ابتدا ناصر و سپس جانشین وی انورسادات نظام سیاسی‌ای را جا انداختند که تقریباً همه قدرت را در دست‌های یک نفر، یعنی رئیس‌جمهور قرار می‌داد و، همو، با بهره‌گیری از ماشین پرحجم امنیتی، جامعه مصر را زیرسلطه می‌گرفت. چنین دولتی، تمام ارکان جامعه را درهم‌نوردید؛ همه نشانه‌های جوامع مدنی، نهادهای مستقل، و نیز هر نوع استعداد انتقال به دموکراسی را در خود فرو بلعید. در عوض مؤسسات خرد و کلان بسیاری را به اقتضای نیاز خود تأسیس و تغذیه و توسعه داد. نهادهایی که همه در امتداد نهاد نهادها؛ یعنی دولت اقتداری، قرار داشت

و تابعی از آن بود. ناصریسم مصر به آسانی قابل تعمیم به اغلب کشورهای خاورمیانه است. همه این کشورها ظواهر دموکراسی را رعایت می‌کردند. اما چنین نمایشی را با نظام تک‌حزبی جمع کرده بودند که فرمان آن نیز دست یک نفر بود. مبارک و رهبران حزب دموکراتیک ملی همه تلاش‌شان را برای کسب مشروعیت به‌کار می‌بردند. انتخابات برگزار می‌کردند، اما در این انتخابات همه دستگاه‌های قدرت دولتی را به‌کار می‌گرفتند تا این تضمین را به وجود آورند که تنها خودشان برنده‌اند. حزب حاکم که همه قوای مملکت را در انحصار خود داشت، همواره هم قانون وضع می‌کرد، هم مجری انتخابات بود و هم ناظر و هم قاضی.

علاوه بر تمهیدات فوق، در مصر و برخی کشورهای خاورمیانه قانونی به نام «قانون وضعیت اضطراری» وجود داشت که به دولت و شخص رئیس جمهور اختیارات فوق‌العاده می‌داد و به بهانه ضرورت‌های امنیتی، هر نوع آزادی‌های سیاسی و فعالیت‌های مغایر حزب حاکم را به شدت سرکوب می‌کرد. در این کشورها، دولت به‌طور کلی در وضعیت نظامی ـ امنیتی بود و مواجهه، جدی یا غیرجدی دولت، با تهدیدات استعماری ـ صهیونیستی چنین شرایطی را توجیه می‌کرد. رهبران سیاسی برخاسته از نیروهای مسلح، جوامع خود را چونان پادگانی تصور می‌کردند که مردمان هر کشوری، به‌سان سربازان پا به پوتین، تحت فرمان آنان بودند و حق تخطی نداشتند. ملت همواره باید «ضرورت‌های امنیتی» رژیم را «درک» می‌کردند و در غیر این صورت ستون پنجم دشمن می‌شدند.

این دولت‌ها، از یک سوی، به نام ضرورت‌های «انقلاب» دریچه دموکراسی را می‌بستند، و از سوی دیگر همه چیز را در ارتش و نیروهای مسلح خلاصه کرده و بروکراسی مبتنی بر زور و تهدید را جانشین هر نوع نظام اقناع می‌نمودند. در چنین نظام پادگانی، خلاقیت‌ها جای خود را به اطاعت و تمجید می‌داد و با عقیم شدن ماشین دولت و بروکراسی، دو پدیده و روند همزمان رخ می‌داد؛ جدایی ملت از دولت، و نیز افزایش شیب اقتدار و خشونت دولت. طبیعی است که نتیجه این حوادث برخورد ناگزیر ملت و دولت و دیگر تحولاتی است که در چرخه و نمودار بالا نشان داده شده است.

اکنون، جهان اسلام با زنجیره‌ای از انقلاب‌ها، یک بار دیگر در آستانه تغییر رژیم‌های سیاسی خود هستند. اما جای این سؤال و احتمال همچنان باقی است که؛ آیا دوباره این چرخه تکرار خواهد شد؟ یا راهی به رهایی از این چرخه و تثبیت نظام‌های مردم‌سالار و مناسب با دین و فرهنگ و جغرافیای خاورمیانه گشوده خواهد شد؟ همواره این امید وجود دارد که «هرگاه ملتی اراده کند، یا راهی به آرمان خود خواهد یافت یا چنین راهی خواهد ساخت». در هر صورت، تأمل در نسبت بین دین و دموکراسی از لوازم قهری این تقلا و تلاش خواهد بود. مجموعه این مقالات با توجه به چنین ضرورتی و با تکیه بر چنین امیدی تهیه و تدوین شده‌اند. محور عمومی این مقالات رابطه دولت مدرن، مشارکت و مشروعیت در ایران و جهان اسلام است.

داود فیرحی

تابستان ۱۳۹۰

بخش اول
اسلام و مشارکت سیاسی

فصل اول

مفهوم مشارکت سیاسی[1]

مقدمه

انقلاب اسلامی و الزام تاریخی آن، آغازگر دورانی در اندیشه سیاسی شیعه است که نویسندگان و متفکران مذهبی در این دوره منحصراً به دولت پرداختند. آثاری که در این دوره نوشته شدند، صرفاً قلمرویی را مورد تأکید قرار می‌دادند که می‌توان آن را در مباحث مفهومی و کلان حکومت خلاصه نمود.[(1)] هدف عمده آثار سیاسی ـ مذهبی این دوره گسترش آگاهی و ایضاح مفهوم دولت اسلامی از یک‌سو و استدلال فقهی و بعضاً کلامی درباب مشروعیت دولت انقلابی و جدیدالتأسیس «جمهوری اسلامی» از طرف دیگر بود.

اما اکنون که دولت اسلامی تثبیت شده بسیاری از مراحل تحول و توسعه را «تجربه» نموده است، بحث از مباحث مفهومی و کلان حکومت اسلامی، اهمیت پیشین خود را از دست داده است و مفهوم دولت اسلامی دیگر یک «مفهوم نظری عمده و حساس» نمی‌باشد. می‌توان مهم‌ترین دلایل گذار از سطح دولت به مباحث جدیدتر، و به عبارت دیگر گسترش تأملات سیاسی ـ مذهبی به عرصه‌های نسبتاً خرد زندگی سیاسی را در دو نکته‌ی زیر دسته‌بندی و توضیح داد:

الف) دستاوردهای نظری درباب حکومت اسلامی؛

ب) تجربه تاریخی جامعه اسلامی ایران در سال‌های اخیر؛

---

۱. زمستان ۱۳۷۶.

در این نوشته جای آن نیست که دربارهٔ نکات فوق به تفصیل بحث شود، و صرفاً اشاره‌ای اجمالی جهت تمهید و تسهیل ورود به فضای فکری ـ سیاسی جدید، موردنظر است. به‌خصوص مسئله مشارکت سیاسی که از مهم‌ترین مؤلفه‌های فکری مذهبی امروز است و در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد.

دستاوردهای نظری

روشنفکری مذهبی امروز، جز بر پایه دستاوردهای تئوریک سال‌های انقلاب و بدون تکیه اصولی، بر نتایج تحقیقات آرای گذشته، هرگز نمی‌توانست و نمی‌تواند گام در ساحت و مسائل جدید گذاشته و بگذارد. لذا، با نظر به ادبیات موجود و تحلیل محتوا و ساختار گفتاری آن‌ها، شاید بتوان ماهیت پرسش‌ها و تأملات جدید را بهتر توضیح داد و درست به همین دلیل است که در آغاز بحث از مشارکت سیاسی، طرح اجمالی دیدگاه‌ها و بررسی‌های گذشته ضروری به‌نظر می‌رسد.

چنان‌که اشاره کردیم، دستاوردهای نظری سال‌های قبل و بعد از انقلاب اسلامی، و ماهیت این آثار یکی از مهم‌ترین دلایل و انگیزه‌های گذار اندیشمندان مسلمان جامعه ما به مباحث جدیدتر می‌باشد.

با نگاهی اجمالی به آثار مورد اشاره، این نکته به وضوح مشخص می‌شود که آثار و نوشته‌های فوق، به‌طور عموم صبغه مفهومی و حداکثر جهت‌گیری کلان درباره دولت اسلامی دارند.[۲] هدف این نوشته‌ها، آن‌چنان‌که شرایط تاریخی زایش و ظهورشان اقتضاء می‌کرد، توسعه علم تصوری از «حکومت اسلامی» بود؛ دولتی که الگوی عینی و زنده در برابر چشمان نسل جدید و انقلابی نداشت و صرفاً باید توصیف و تفهیم و تصور می‌شد.[۳] و یا استدلال‌های فقهی و بعضاً کلامی، درباب مشروعیت عام چنین دولت جدیدالتأسیسی بود.[۴] طبیعی است که هر دو نوع از ویژگی‌های مباحث فوق، که ماهیتی توصیفی ـ تدافعی داشتند، منطقاً تاحد معینی قابل بسط بودند. تحقیقات ملتزم به دو رهیافت فوق طولی نمی‌کشید که در دایره تکرار و تحشیه قرار می‌گرفت و چنین هم شد.[۵]

به‌نظر می‌رسید که بحث‌های فوق درباره دولت و حاکم اسلامی از چند جهت به نتایج نهایی خود رسیده بود، ابهام‌های مفهومی و نظری مرتفع شده موضع‌گیری‌های تئوریک و لازم صورت گرفته بود. در سطور ذیل خلاصه این مواضع را که آگاهی از آن‌ها در بررسی موضوع مشارکت اهمیت دارند، ذکر خواهیم کرد. اما یک مطلب دیگر نیز نباید مورد غفلت قرار گیرد؛ و آن این است که نوشته‌های فوق، همگی نمای بیرونی دولت اسلامی را مورد توجه قرارداده‌اند، بدون آن‌که از برش‌ها و نمای درونی این دولت، اطلاعات ذی‌قیمتی به خواننده ارائه دهند.[۶] این نکته موجب شده است که تئوری‌ها و دیدگاه‌های فوق علی‌رغم قدرت دفاعی در برابر مهاجمان بیرونی، عموماً در مواجهه با مسائل و معضلات داخلی نظام اسلامی در حالت تأخیر قرار گرفته یا از طرح پاسخ‌های مناسب عقیم بمانند.

از دیدگاهی که ما در این مقاله دنبال می‌کنیم، متفکرین دوران جمهوری اسلامی را به دو گروه عمده می‌توان تقسیم نمود: اندیشمندانی که با تمسک به اختیارات گسترده حاکم و ماهیت این اختیارات، ضرورت اطاعت همه جانبه مردم را توصیه می‌کنند؛[۷] و اندیشه رقیبی که حدود و اختیارات دولت اسلامی را در چارچوب محدودیت‌ها و مقررات ویژه‌ای توضیح و تحدید می‌نمایند.[۸]

بدین‌ترتیب به‌نظر می‌رسد که علما و اندیشمندانی که دین را ناظر بر حوزه سیاست می‌دانند، در قلمرو امر سیاسی، دو دیدگاه کاملاً متفاوت را مطرح کرده‌اند که منظومه‌های گفتاری غیرقابل تحویل به یکدیگر بوده، و در صورت بسط منطقی، دو رهیافت متمایز (Paradigmatic) خواهند بود:

۱. دیدگاهی که با تکیه بر براهین کلامیِ ضرورت تأسیس دولت و وجوب نصب حاکم از جانب خداوند متعال، بر وجوب اطاعت «امت» از تصمیمات و احکام ولایی فقیه حاکم تأکید نموده با استدلالی تمامت‌گرایانه نسبت به اندراج سیاست در دین، امر سیاسی را تقدس و خصلتی تماماً شرعی می‌دهد.[۹] معتقدین به چنین دیدگاهی استدلال می‌کنند که قطع‌نظر از التزام به نتایج بحث از توانمندی یا عدم توانایی خرد انسانی در فهم مصالح سیاسی، و در هر دو صورت، بر خداوند

حکیم واجب است که با نصب حاکم معین، و تأسیس نظام سیاسی ویژه، مقدمات انتظام سیاست امت را تمهید و فراهم نماید.[۱۰] آنان، مجموعه دیدگاه‌های خود را در قالب برهان لطف و سپس مباحث امامت عامه و خاصه توضیح می‌دهند. عقیده دارند که به لحاظ اشتراک شرایط و نیازهای دوران حضور و غیبت، تعیین حاکمان در دوره غیبت نیز بر خداوند لازم بوده فعلیت این امر را باید از زبان ائمه معصومین(ع) جست‌وجو و فهم نمود.[۱۱] با مقدمات کلامی فوق، طرفداران این نظریه، به ضرورت در فضای استدلال‌ها و براهین فقهی قرار می‌گیرند و در اثبات مدعای خود و غلبه بر خصم، مجموعه منسجمی از ادله فقهی عرضه می‌نمایند. در چنین شرایطی بستر مناسبی برای گسترش مباحث فقهی ـ سیاسی و نقض و ابرام‌های اجتماعی فراهم گردید و آثار متعددی زاده و پراکنده شد.

۲. در مقابل اندیشه فوق که پشتوانه کلامی ـ فقهی ممتدی دارد، اندیشه رقیبی نیز وجود دارد که با تکیه بر نوعی تساهل درباب عمل و امرسیاسی، بر عنصری به نام «جامعه مدنی» در نسبت بین فرد و دولت توجه و تأکید می‌نماید.[۱۲] این اندیشه که به لحاظ تیپ ایده‌آل خود تکثرگرایانه‌تر از اندیشه سابق‌الذکر است، ناگزیر در دو عرصه کلام و فقه با افکار دسته نخست در چالش است. به‌نظر می‌رسد که به لحاظ شفافیت و ساختار ویژه مباحث فقهی، چالش‌های فقهی معتقدین به این دیدگاه زودتر شروع شد و حالت تقدم از نظر تاریخ اندیشه ــ نسبت به بحث‌های کلامی ــ پیدا کرد.

از نظر فقهی اندیشمندان متمایل به این فکر، از میراث تاریخی گذشته استفاده کردند که از زمان صفویه و به‌ویژه دوره قاجار تاکنون در نقد ادله و استدلال قائلین به ولایت عام و مطلق فقیه عرضه شده و به تدریج واضح‌تر و شفافتر شده بود.[۱۳] در این سطح از جدال فقهی، مباحث کلام سنتی همچنان برای هر دو گروه موافق و مخالف مسلم و مفروض، و غیرقابل نقد تلقی شده بود. اختلاف‌نظرهایی که سرانجام به آرای اجتهادی متعدد ختم گردید و بنا به خصلت خود هرکدام طرفداران و مخالفانی در عرصه عامه و سیاست‌مداران جامعه اسلامی پیدا کرد و گروه‌ها و جناح‌هایی را برانگیخت.[۱۴]

اما نظریه دوم، در عرصه کلامی وضعیت خاصی داشت؛ به عبارت دیگر این دیدگاه هرچند در مجادلات فقهی می‌توانست از میراث فقهی گذشته الهام گرفته بر بنیاد روش‌شناختی قدما تکیه نماید، در عرصه کلامی چنین میراث فراخی را سراغ نداشت. بنابراین، ناگزیر به جست‌وجوی ره‌توشه‌هایی خارج از میراث سنتی ـ فکری خود در مواجهه با پتانسیل قوی کلام سنتی بود. طرفداران نظریه دوم سرانجام گمشده خود را در دستاوردهای الهیات جدید مسیحی پیدا کردند و با طرح ضرورت مباحث موسوم به «کلام جدید» راه به روش‌های تفسیری و هرمنوتیک جدید یافتند و از آن زاویه، نتایج سیاسی مبتنی بر کلام سنتی شیعی را به چالش فراخواندند.[۱۵]

در تمایز با دو دیدگاه عمده و رقیب فوق، اندیشمندانی وجود دارند که قائل به نوعی رهیافت ترکیبی یا تلفیقی هستند. این دیدگاه‌ها در جست‌وجوی رهیافت‌های استعلاجی به منظور تلطیف دو نظریه رقیب، حذف یا تقلیل تعارض آن‌ها، و سرانجام کارآمد نمودن نظریه‌های حکومتی کنونی هستند.[۱۶] درست به همین دلیل است که در این تحقیق آنان را با عنوان عام «پل‌سازان» مورد اشاره قرار داده دیدگاه‌شان را تحت عنوان «رهیافت سوم» مورد بررسی قرار می‌دهیم.

دیدگاه سوم، که از لحاظ تعداد آثار نیز محدود است، کوشش می‌کند با تغییرات اندکی که در مفاهیم و حدود آن‌ها در نظریه اول ایجاد می‌کند،[۱۷] به‌گونه‌ای دو نظریه رقیب را آشتی دهد و عناصر کلیدی آن دو را جمع نماید. از لحاظ مبانی کلامی و فقهی، دیدگاه سوم قرابت‌های بیشتری با نظریه نخست دارد ولی بنا به ملاحظاتی که در جای خود توضیح خواهیم داد، گوشه چشمی نیز به دیدگاه دوم و نتایج سیاسی منبعث از آن دارد.[۱۸] در عمل این نویسندگان به‌گونه‌ای دچار دوگانگی و در بسیاری موارد در چنبر محافظه‌کاری تئوریک و طبعاً عملی گرفتار می‌شوند.

به هرحال، با مرزبندی‌های سه‌گانه‌ای که در بحث از قلمرو دولت، به‌ویژه شرایط و اختیارات حاکم صورت گرفته است به‌نظر می‌رسد که رسالت مباحث مفهومی و کلامی گذشته به انجام رسیده ابهامات گذشته، حداقل در محدوده علم تصوری نسبت به موضوع، مرتفع شده است. در چنین شرایطی طبیعی است که اذهان تنوع طلب و تکرارگریز محققین، به حوزه‌ها و مسائل جدیدتری

معطوف شده مباحث سیاسی ـ مذهبی در جست‌وجوی سرزمین‌های نامکشوف فراسوی دایره تنگ شرایط و اختیارات حاکم برآید.

تجربه تاریخی سال‌های اخیر

جدای از دل‌مشغولی‌های نظری، جامعه اسلامی ایران در مواجهه با تجربه‌های جدیدتر نیز آبستن طرح پرسش‌ها و ورود به عرصه‌های جدید بود. با خاموشی شعله‌های جنگ تحمیلی، دوران «دفاع از حکومت اسلامی» سپری و دولت تثبیت شد. نیروهای مدافع انقلاب از مرزها به جامعه بازگشته موج جدید تحولات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را موجب شدند.[۱۹] به‌نظر می‌رسید که گذار به دورانی از توسعه سیاسی ـ اجتماعی آغاز شده است و مدافعان دیروز دولت اسلامی، در جست‌وجوی «مشارکت در دولت» می‌باشند. اگر دیروز دوران دفاع از نظام بود، امروز دوران مشارکت در نظام اسلامی است و بدین‌ترتیب، مقتضیات عملی امروز تحقیقات نظری و رهیافت‌های ویژه خود را اقتضا می‌کند.[۲۰]

به هرحال، در شرایط علمی و عملی فوق، اندیشمندان مسلمان به تدریج مرکز ثقل اندیشه‌ها و پژوهش‌های خود را تغییر دادند. آنان که موفق به چنین گسست و چرخش تحقیقاتی شده‌اند، دیگر شیفته بحث کلان از دولت به‌عنوان «نهاد نهادها» نیستند.[۲۱] بلکه قلمروهای مفهومی جدیدتری را جست‌وجو می‌کنند که بتوانند واقعیت عمل و امرسیاسی امروز را فارغ از هژمونی دولت و در ورای محدودیت‌های منبعث از مباحث مربوط به شرایط حاکم اسلامی توضیح داد، فاصله عمل و نظر را مجدداً تقریب نمایند.[۲۲]

از دیدگاه این بررسی‌ها، دولت اسلامی صرفاً بخشی از سیاست اسلامی و در واقع امری سیاسی است که تنها به‌عنوان یکی از تشکیلات تاریخی ممکن تلقی شده، مردمانی به وسیله آن، وحدت سیاسی خود را تحقق و در دورانی خاص سرنوشت‌شان را رقم زده‌اند. دولت در این تعریف تنها جلوه‌ای از امر سیاسی است که در چشم‌انداز تفکر و عمل سیاسی فرد مسلمان قرار می‌گیرد و نه همه سیاست.[۲۳] البته تمایز در گفتار سیاسی هنوز تمام نشده و گذار از بحث شرایط

حاکم به قلمرو عام امر سیاسی چندان هم تحقق قطعی نیافته است؛ مناظره همچنان ادامه دارد، اما ظهور تأملات جدیدتر درباب امرسیاسی ورای دولت، از جمله بحث در قلمرو جامعه مدنی، آزادی‌های فردی، مشارکت سیاسی، توسعه سیاسی و... به‌گونه‌ای بیانگر این دگردیسی و روند گذار است.(۲۴)

اما این تحولات هرگز به معنای نفی مطلق مباحث گذشته نیست. در واقع مباحثی از قبیل مشارکت سیاسی هرگز نمی‌توانند در گسست با بحث حاکمیت و شرایط حاکم مطرح شوند. مسئله فقط به تغییر در مرکز ثقل و نکات برجسته در تحقیقات اسلامی محدود و خلاصه می‌شود. مسلماً مباحث جدید در صورتی اهمیت نظری پیدا خواهد کرد که با عنایت به نتایج حاصله در مباحث عام حاکمیت و اختیارات حاکم طرح و بسط یابد. در تحقیق حاضر نیز، کوشش می‌کنیم تا «مسئله» مشارکت سیاسی را با توجه به مبانی و رهیافت‌های فقهی ـ سیاسی متعدد درباب ویژگی‌ها و اختیارات دولت اسلامی مورد بررسی قرار دهیم.

مفهوم مشارکت سیاسی

هرچند مصادیق مشارکت سیاسی در تمدن‌های گذشته و کهن نیز وجود دارند،(۲۵) اما بحث از مشارکت به‌عنوان یک مسئله نظری (Theoretical problem) و ملاک سنجش مشروعیت، مختص دولت‌های مدرن است که به موازات تغییر در مفهوم سیاست و نظام سیاسی از قلمرو دولت به دایره وسیع‌تر عمل سیاسی صورت گرفته است. رابرت دال در سال ۱۹۶۳ نظام سیاسی را هر الگوی ارائه شده از رفتار سیاسی بشر تعریف می‌کند که شامل نوع خاصی از وجود سیاسی، قدرت، حکومت و اقتدار است.(۲۶) طبق این تعریف از زندگی روزمره سیاسی، به‌نظر می‌رسد که سیستم سیاسی علاوه بر شکل صوری و عام حکومت، الگوهای رسمی و غیررسمی روابط انسانی را نیز شامل می‌شود که در تصمیمات یک دولت یا حکومت تأثیر می‌گذارد.(۲۷) بر اساس این تعریف از نظام سیاسی که بسیار فراتر از نهادهای رسمی دولت است، مشارکت سیاسی را می‌توان به‌مثابه مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و اعمال تعریف کرد که «شهروندان خصوصی» به وسیله آن اعمال در

جست‌وجوی نفوذ یا حمایت از حکومت و سیاست خاصی هستند.[۲۸] این تعریف از مفهوم مشارکت سیاسی، وسیع‌تر از تعریف کسانی است که مشارکت را فقط در دایره‌ی رقابت و نفوذ محدود می‌کنند.[۲۹] تعریف ارائه شده دوسوی رقابت و حمایت را به‌عنوان دو زیرمجموعه شاخص مشارکت تلقی می‌کند و کوشش می‌کند برآیند آن دو را ملاک ارزیابی قرار دهد.

مردمان یک جامعه به انحای مختلف با دولت خود رابطه دارند؛ بعضی صرفاً به انگیزه‌ی حمایت و حفاظت از دولت عمل نموده رفتار خود را بر اساس نیازها و تقاضاهای حکومت تنظیم می‌کنند، برخی در تلاش برای اصلاح یا تغییر نظام یا حداقل تصمیم و جهت نظام حکومتی هستند و برخی دیگر نیز، برخلاف دو گروه فوق، مواضع انفعالی (Passive) و یا بی‌طرفانه دارند. بعضی از نویسندگان سه نوع رفتار سیاسی فوق را به دو دسته عام مشارکت فعال و مشارکت انفعالی تقسیم کرده‌اند.[۳۰] در این بررسی کوشش می‌کنیم صرفاً عناصر مشارکت فعال را که شامل دو مقوله مشارکت حمایت جویانه و رقابت‌آمیز هستند مورد کاوش قرار دهیم و نسبت آن را با مبانی اسلامی ارزیابی کنیم. به‌نظر می‌رسد که عنوان مشارکت منفعلانه نوعی تسامح در اطلاق لفظ بوده تخصصاً از مباحث مشارکت خارج است و درست به این لحاظ است، که در سطور آتی نگاه ما به این نوع از مشارکت سیاسی، استطرادی و گذرا خواهد بود.

سطح تحلیل

پژوهش‌گران مشارکت سیاسی، در بررسی موضوع همواره به سه حوزه روان‌شناسی سیاسی، فرهنگ سیاسی و نظام سیاسی عنایت داشته‌اند. به‌نظر می‌رسد که مشارکت سیاسی در افراد، فرهنگ‌ها و نظام‌های متفاوت به‌گونه متفاوتی تجربه و صورت گرفته است. به تبع دیدگاه‌ها و عزیمت‌گاه‌های متفاوت، آرای متفاوتی نیز در زمینه امکانات و موانع مشارکت در نظام‌ها و فرهنگ‌های متفاوت، به‌ویژه فرهنگ و نظام سیاسی اسلام ارائه شده است. بنابراین، به منظور اجتناب از خلط مباحث، تعیین سطح تحلیل و روش بررسی در تحقیق حاضر اساسی به‌نظر می‌رسد.

در بررسی مشارکت سیاسی تمایز اساسی بین دو سطح تحلیل خرد و کلان به چشم می‌خورد. در سطح تحلیل کلان، مقولاتی چون فرهنگ سیاسی، نظام سیاسی، سازمان و تشکیلات سیاسی و مسائلی چون خصائص عمومی ملت، امت و دولت به‌عنوان ساختارهای عام مباین یا ممهد مشارکت سیاسی بررسی می‌شوند.[۳۱] درحالی‌که در سطح «خرد» افراد و رفتار سیاسی آن‌ها، به‌ویژه انگیزه‌های مذهبی و اعتقادی آنان که در این‌جا مورد تأکید است لحاظ می‌شود.[۳۲] اشاره به این نکته مهم است که مفاهیم سطح خرد و کلان دو مفهوم نسبی هستند و به تناسب موضوعات تحقیقی متفاوت و نیز حوزه‌های معرفتی مختلف، تفاوت پیدا می‌کنند.[۳۳]

به هرحال هرچند در این تحقیق به مبانی خرد مشارکت سیاسی در حوزه معرفت اسلامی تأکید می‌کنیم اما به ویژگی‌های کلان دولت اسلامی در نظریه‌های متفاوت نیز اشاره خواهیم کرد (به همین دلیل است که در سطور گذشته به برخی ادبیات این مقوله اشاره کردیم). مسلماً در هر نظریه سیاسی تناسب بین رفتار سیاسی فرد و نظام سیاسی امری اصولی است. عقاید و رفتار سیاسی فرد تأثیر به سزایی در رفتار سیستم کلان سیاسی دارد و بالعکس. این نکته هرچند در سطح عمل سیاسی مسلم است، اما به لحاظ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی غیرقابل خلط یا تحویل به یکدیگر می‌باشند و تأکید به مبانی خرد به منظور گریز از خلط یا تحویل فوق است.

با توجه به نکات فوق، پرسش‌هایی از این قبیل که حدود اختیارات حاکم اسلامی یا وجود و فقدان نظام حزبی چه تأثیری بر رژیم سیاسی اسلامی دارند، نسبت به تحقیق حاضر، سطح کلان تحلیل تلقی شده اساساً از حوزه تحقیق مشارکت سیاسی خارج خواهد بود. پرسش اساسی تحقیق این است که «آحاد مردم مسلمان چگونه و چرا در سیاست جامعه خود مشارکت می‌کنند؟» پاسخ به این پرسش مستلزم طرح دو سؤال فرعی نیز می‌باشد که به نحوی به سطح کلان نیز نزدیکند:

۱. ویژگی‌های نظام سیاسی چه تأثیری بر میزان و گستره مشارکت شهروند مسلمان در سیاست دارد؟

۲. مشارکت شهروندان مسلمان چه تأثیری بر کارکرد نظام سیاسی در دولت اسلامی دارد؟

جهت‌گیری تحقیق حاضر عمدتاً نظری است و این پرسش که آیا در تاریخ دولت‌های اسلامی به‌واقع چنین رخداد مشارکت‌جویانه‌ای صورت گرفته است یا نه؟، اهمیت ثانوی دارد.[۳۴] در سطور آینده در این‌باره بیشتر توضیح خواهیم داد.

اراده و مشارکت

هر عمل سیاسی علی القاعده مستلزم دو نوع اراده و تصمیم است: نخست، اراده بر عمل یا عدم عمل و اقدام سیاسی، و دوم؛ اراده نسبت به جهت آن عمل. به‌عنوان مثال شخصی ابتدا نسبت به مشارکت در اصل انتخابات مجلس یا ریاست‌جمهوری تصمیم می‌گیرد و سپس جهت عمل خود را که به کدام نامزد انتخاباتی رای خواهد داد معین می‌کند. در هر دو صورت، هم اصل مشارکت و هم جهت مشارکت سیاسی مبتنی بر اراده و تصمیمی است که خود متکی بر انگیزه‌ها و مبانی روان‌شناختی، فرهنگی و اعتقادی ویژه است. در این بررسی کوشش ما معطوف به آن دسته از مبانی و انگیزه‌هایی است که حتی‌الامکان از مبانی اعتقادی و مذهبی اراده‌های معطوف به مشارک سیاسی منبعث می‌شود.

البته دسته‌بندی این مبانی بسیار مشکل است؛ برای نمونه، طرح این پرسش که در جامعه اسلامی ایران چرا گروهی از مسلمانان طرفدار حفظ وضع موجود هستند و گروه دیگر، برعکس، در پی تغییر و اصلاح می‌باشند؟ و به عبارتی این سؤال که چرا گروهی محافظه‌کار و گروه دیگر اصلاح‌طلب، یا عده‌ای به اطاعت از ولایت و عده‌ای دیگر به وظایف و حقوق جامعه مدنی تأکید می‌کنند؟ از دیدگاه تحقیق حاضر که به مبانی دینی مشارکت سیاسی توجه دارد، بسیار مهم و در عین‌حال مشکل است. به هرحال درک این نکته که هرکدام از دو دیدگاه رقیب به کدام مبانی و منابع دینی استناد می‌کنند و به‌طور کلی چه تفسیری از دین دارند، البته اهمیت ویژه دارد. اما متأسفانه بسیاری از مبادی و ابزارهای تحلیل آن هنوز در دسترس نمی‌باشد. بنابراین، تحقیق حاضر را صرفاً یک فرضیه و گامی اولیه در راستای هدف فوق می‌توان تلقی نمود. در سطور آینده اهم مبانی اعتقادی (فردی و اجتماعی ـ محیطی) اقدام و مشارکت سیاسی را مورد اشاره قرار خواهیم داد.

شیوه‌ها و قواعد مشارکت

روشن است که در تمام نظام‌های سیاسی، روابط خاصی بین مردم و حکومت وجود دارد و در نظام اسلامی هم به طرق متعددی این رابطه دیده می‌شود. به منظور درک طرق پیچیده رابطه اشخاص و آحاد مسلمانان با سلامت جامعه اسلامی، اشاره به ماهیت حکومت و شیوه‌های ایفای نقش مردم اهمیت دارد.

اگر نگاهی به حکومت کنیم به‌ویژه از دیدگاه رابطه فرد با حکومت، تنها چیزی که به چشم می‌خورد همان «مردم» است. مردمی که به طرق گوناگون ترکیب شده در قالب یک‌سری نقش‌ها و روابط ساختاری، ذیل عناوینی چون فرمانبردار، حاکم، قانون‌گزار، مجری، وکیل، موکل و... هیأت تألیفی دولت را تشکیل می‌دهند. این نقش‌ها همواره در اذهان فعالان سیاسی وجود دارد و برای تحقق، نیازمند نهادهایی چون مجلس، قوه مجریه و طرق ویژه مشارکت مثل مطبوعات و گروه‌های سیاسی است که فعالان سیاسی بتوانند ایفای نقش کنند.

به این‌ترتیب، تمامی افراد به نحوی ایفای نقش می‌کنند، این نقش‌ها بر اساس یک مبنا، به دو قسمت از نقش‌های حمایتی و رقابتی و بر اساس یک مبنای دیگر، نقش‌های مشارکت مستقیم و غیرمستقیم تقسیم می‌شوند. در مشارکت‌های غیرمستقیم، عنصری به نام جامعه مدنی، حد واسط فرد و دولت قرار گرفته است. نهادهای جامعه مدنی که خود محصول اراده مشارکتند صرفاً به‌مثابه نمایندگان واسط بین شهروند و حکومت عمل می‌کنند. همان‌طور که ممکن است افراد از طریق رأی یا اظهارنظر شخصی در سیاست جامعه و تصمیم‌سازی سیاسی مشارکت مستقیم داشته باشند، همچنین می‌توانند خواسته‌ها و نفوذ خود را به‌واسطه نهادهای ساختاری جامعه مدنی: احزاب سیاسی، گروه‌های صنفی، گروه‌های فشار، هیأت‌های مذهبی و سیاسی ـ اجتماعی نیز، اعمال نمایند. این نهادهای واسطه‌ای، صرفاً نقش تسهیل، طیف‌بندی و انسجام افراد ملت را به عهده دارند.[۳۵] در بخش‌های آینده این مقاله، دو نوع مشارکت مستقیم (فردی) و غیرمستقیم (نهادی) را در متون مذهبی مورد کاوش قرار می‌دهیم. هدف اصلی ما تمرکز بر رفتار سیاسی فرد مسلمان در نسبت با سیستم سیاسی است. و چنین

مشارکتی به دو گونه اقدام فردی و نهادی ـ جمعی تقسیم می‌شود. ابتدا کوشش می‌کنیم ضمن توضیح انواع رابطه فرد با دولت، مصادیق مشارکت سیاسی را مشخص کنیم. یکی از پژوهش‌گران سیاسی انواع رابطه افراد با سیاست و نظام سیاسی را چنین طبقه‌بندی کرده است.(۳۶)

الگوهای رابطه افراد با سیاست یا نظام سیاسی

ورودی‌های نظام سیاسی مجموعه نیازها و تقاضاها و نفوذها				مواضع نسبت به نظام سیاسی
		نوع رفتار افراد		
فعالان	فعالیت‌ها و فعالان غیرمتعارف	مخالفین و معترضین	ـ شرکت در تظاهرات خیابانی علیه نظام ـ شورش در صورت امکان و ضرورت ـ پرخاش و اعتراض آشکار به برخی سیاست‌های حکومت ـ ناعادلانه دانستن و عدم اطاعت از قوانین و مقررات حکومت ـ تشکیل مجالس مخالفت‌آمیز	موضع مخالفت و تقاضا برای تغییر حکومت و اصل نظام
	فعالیت‌های متعارف درون نظام سیاسی	فعالان اجتماعی	ـ همکاری با دیگران در برنامه‌های محلی منطقه‌ای ـ تشکیل گروه‌ها و دستجات اجتماعی و منطقه‌ای ـ عضویت فعال در سازمان‌های اجتماعی محلی ـ تماس مقامات رسمی در زمینه مسائل اجتماعی	فعالیت‌های اجتماعی داوطلبانه به منظور تأمین امکانات رفاهی و منطقه‌ای فارغ از حکومت
		فعالان سیاسی (رقابت‌های انتخاباتی و حزبی)	ـ فعالیت برای حزب یا نامزد ویژه ـ تبلیغ و تشویق دیگران برای رأی به حزب یا کاناندا ـ تشکیل جلسه‌های حزبی و تبلیغات تشکیلاتی ـ جمع‌آوری و اعطای پول به حزب یا نامزد معین ـ حمایت از حزب سیاسی ـ نامزدی برای مناصب سیاسی و...	درخواست مشخصی از نظام سیاسی ندارند بلکه در جست‌وجوی کسب مناصب سیاسی نظام به منظور اجرای اهداف عمومی و حزبی هستند.
		افراد مطلع و ذی نفوذ سیاسی	ـ کسب و حفظ اطلاعات سیاسی ـ درگیر شدن در مباحث سیاسی ـ نامه‌نگاری حمایت یا مخالفت‌آمیز به سردبیران مطبوعات ـ ارسال پیام‌های حمایت یا اعتراض به رهبران سیاسی	نظارت، بحث و انتقاد از کارهای حکومت موضوع انتقادی و نگهبانی نسبت به نظام سیاسی؛ خرمگس دولت
		افراد یا گروه‌های دارای علایق ویژه و خصوصی	ـ تماس با مقامات محلی، دولتی و ملی به منظور مسائل و مصالح خاص و غیرعمومی ـ این گروه در غیر موارد فوق عموماً غیرفعال و بدون حساسیت هستند.	جست‌وجوی ضمانت‌ها و راه‌های ویژه برای اهداف و نیازهای خصوصی تا مصالح و اهداف عام اجتماعی
حمایت‌کنندگان منفعل		عامه رأی‌دهندگان و افراد میهن‌پرست غیر ملتزم به نوع نظام سیاسی	ـ شرکت منظم در انتخابات در هر شرایط ـ عشق به میهن و میهن‌پرستی ـ اظهار علاقه و نمایش‌های ملی ـ پرداخت مالیات و دیگر فعالیت‌ها با هدف ارتقای ملی	خواستار حکومت مرسوم و محدود به منظور تدارک و تأمین نظم عمومی، امنیت، رهبری عمومی و عدالت
افراد بی‌طرف		افراد غیرفعال و از نظر سیاسی ـ اجتماعی خنثی	ـ افراد منزوی و غیر اجتماعی ـ عدم اقدام به رأی و هرگونه فعالیت دیگر ـ عدم هرگونه فعالیت میهن‌دوستانه	

منبع: *Political particption*, milbarth:1977. P18-19

این جدول در سال ۱۹۷۲.م توسط «وربا» و همکارش «نای» با استقراء از جامعه آمریکا تهیه شده است و سپس در چند کشور دیگر تست شده است؛ و ظاهراً قابل تعمیم به هر نوع جامعه سیاسی اعم از گذشته و حال و اسلامی و غربی است. طبق این جدول، افراد یک جامعه در رابطه با نظام سیاسی ابتدا به سه گروه بزرگ رفتاری: فعالان، حامیان منفعل و بی‌طرف‌ها تقسیم شده است. سپس فعالان جامعه به لحاظ جهت رفتاری که دارند به دو گروه فعالان سیاسی و غیرسیاسی تقسیم و فعالان سیاسی نهایتاً به دو گروه عمده معارضین (فعالان غیرمتعارف) و موافقین نظام سیاسی (فعالیت‌های سیاسی مرسوم و متعارف) تقسیم شده‌اند.

در تحقیق حاضر به بررسی مبانی مذهبی (فقهی) آن دسته از فعالیت‌های سیاسی می‌پردازیم که در درون نظام سیاسی اسلامی و با فرض قبول مشروعیت کلان نظام اسلامی جریان دارند. در عرف تحقیقات سیاسی صرفاً به این نوع فعالیت‌های سیاسی، فعالیت‌های مشارکت‌جویانه یا معطوف به مشارکت سیاسی اطلاق می‌شود. فعالیت‌های خارج از چارچوب نظام سیاسی مشروع، در اصطلاح علوم سیاسی، با عناوین شورش و... مورد اشاره قرار می‌گیرد که در عرف مسلمانان تحت عنوان احکام بغی و... بررسی می‌شده است.(۳۷)

با توجه به نکات فوق، تحقیق حاضر منحصراً به دو مورد از جدول فوق می‌پردازد که تحت عنوان فعالیت جمعی از فعالان سیاسی و نیز، افراد مطلع و ذی‌نفوذ دسته‌بندی شده است. چنان‌که در سطور گذشته اشاره کردیم، این دو مورد به دو شیوه فعالیت‌های سیاسی مستقیم و فردی و غیرمستقیم (حزبی) تحقق می‌یابند.

پیش شرط‌های مشارکت سیاسی

هرچند مشارکت سیاسی در دهه‌های اخیر توسعه جهانی پیدا کرده است، و سال‌های اخیر قرن بیستم را به لحاظ توسعه سیاسی، «عصر انقلاب مشارکت» نامیده‌اند،(۳۸) اما اطلاق چنین عنوانی هرگز به معنای تعمیم‌گونه خاصی از مشارکت سیاسی به تمام ملت‌ها نیست. ملت‌های جهان، بنا به لوازم و الزامات فرهنگی، محیطی و تجربه زیستی که دارند، هرکدام طرق ویژه‌ای از مشارکت سیاسی را

انتخاب کرده الگوی خاصی را تجربه می‌کنند. حتی در الگوی مشارکت سیاسی در دولت‌های غربی نیز به لحاظ شرایط تاریخی ـ محیطی و شکاف‌های اجتماعی ـ اقتصادی و سیاسی، الگوهای مشارکتی و حزبی متعددی شکل گرفته است.[۳۹]

به‌طور کلی شرایط فرهنگی و محیطی شهروندان، فرصت‌ها و محدودیت‌های مشخصی را بر مشارکت سیاسی آنان تحمیل می‌کند. تأثیر این محدودیت‌ها و امکانات محیطی و فرهنگی را در نوع مشارکت شهروندان هر ملت در نهادها و سیستم سیاسی آن ملت می‌توان دید. در اندیشه‌ها و نظام سیاسی اسلامی همچنین محدودیت‌ها و امکاناتی طبعاً وجود دارند که در فصول آینده اشاره خواهیم کرد.

به این‌ترتیب، هرگز نمی‌توان در مورد مشارکت سیاسی به یک تعمیم فرافرهنگی توجه نمود، بلکه به تناسب هر فرهنگ و تاریخی (به‌عنوان مثال در تمدن اسلامی که موضوع تحقیق حاضر است) باید این سؤال را مطرح کرد که در این اندیشه و فرهنگ، «مشارکت سیاسی تا چه حد، به چه طریقی و نهایتاً توسط چه کسانی قابل تحقق است؟» این سؤال، ضمن تأکید بر ویژگی فرهنگی دولت اسلامی سه نکته مهم تحقیق را مورد توجه قرار می‌دهد: یعنی مرزها و حدود مشارکت، راه‌ها و شیوه‌های مشارکت و افراد و عناصر مشارکت‌کننده در نظام سیاسی اسلام.[۴۰]

علی‌رغم تأکید محققین مشارکت سیاسی بر تمایزات فرهنگی و محیطی، عده‌ای از پژوهش‌گران بر ویژگی‌ها و متغیرهای خاصی هم به‌عنوان پیش شرط عام مشارکت سیاسی تأکید وتوجه نموده‌اند. طبق نظر این عده، امکان تأثیر و نفوذ فرد در نظام سیاسی، منطقاً مشروط به وجود مفروضات ذیل است:

۱. وجود عقاید، اخلاق و مبانی مشترک که اجماع و وفاق جامعه را تدارک نماید؛

۲. فرض حیطه و حوزه‌ای که در آن «آزادی عمل» و «رفتار آزادانه» فرد پذیرفته شده است؛

۳. تلقی غیرتعبدی، نظری و اجتهادی از تصمیمات سیاسی (که البته با تعبد بر نوع کلان نظام سیاسی منافات ندارد)؛

۴. وجود جامعه، گروه و اخلاق عمل‌گرا؛

۵. امکان ابراز مخالفت و تعریف مرزهای مخالفت؛

۶. فرض وجود نهادهای واسط و بسیج‌کننده (جامعه مدنی، احزاب، شخصیت‌ها و گروه‌های فشار) به منظور حمایت، کنترل و نفوذ در تصمیمات سیاسی.

هر کدام از مبانی و مفروضه‌های اشاره شده، به تناسب هر جامعه‌ای، از ریشه‌ها و عوامل خاصی ناشی می‌شوند. در سطور آینده، ضمن بررسی نسبت این مفروضات با منابع اندیشه و فقه اسلامی، ریشه‌ها و موانع کنونی مشارکت سیاسی در جامعه اسلامی ایران را مورد ارزیابی قرار خواهیم داد. اشاره به این نکته شاید خالی از فایده نباشد که به احتمال زیاد، موانع کنونی مشارکت سیاسی در ایران نه در مبانی کلام و فقه شیعه، بلکه ناشی از مجموعه‌ای از عوامل تاریخی- فرهنگی است که حتی فقه اسلامی را نیز در دایره گفتمان ساختاری خود محصور نموده است.[(۴۱)] در آینده، ضمن توضیح ماهیت فقه سیاسی اسلامی، برخی از وجوه اشارات فوق را بسط خواهیم داد.

مبانی و متغیرهای مشارکت سیاسی

درباره مبانی و ریشه‌های رفتار سیاسی شهروندان دیدگاه‌های متفاوتی در تحقیقات مارکسیستی، روان‌شناسی و فرهنگی ارائه شده است. در همه این بررسی‌ها نکته مشترک این است که به هرحال رفتار سیاسی اعم از مشارکت و غیر آن، منبعث از عقیده و گرایش افراد نسبت به سیاست می‌باشد. اما این سؤال که چه عواملی در تولید چنین عقاید و گرایشی مؤثرند، پاسخ‌های متفاوتی پیدا کرده است.

در تحقیقات مارکسیستی، رفتار سیاسی ناشی از آگاهی‌های طبقاتی منبعث از تعارضات اجتماعی است. مارکسیست‌های سنتی بنا بر مبنای نظری خود، البته این تعارضات و آگاهی برخاسته از آن را متکی و مبتنی بر ماهیت تولید و فعالیت‌های اقتصادی می‌دانند. عقاید و رفتار سیاسی همواره روبنای تحولات در اقتصاد و شیوه تولید تلقی شده است.[(۴۲)]

برخلاف مارکسیست‌ها، گروه دیگری از اندیشمندان، ریشه‌های عقیده و رفتار سیاسی را اساساً مبتنی بر ویژگی‌های روان‌شناختی می‌دانند. پارتو، موسکا

و دیگر نخبه‌گرایان ضمن ابتنای تحلیل‌های خود بر انگیزه‌های روان‌شناختی فرد، اساس ایدئولوژی‌ها و گرایشات سیاسی را ناشی از اختلافات دو گروه از نخبگان سیاسی حاکم و نخبگان دور از گردونه قدرت، اما داوطلب جدی قدرت می‌دانند.[۴۳]

اندیشه سومی نیز عقاید سیاسی را با استناد به فرهنگ و جامعه‌پذیری توضیح می‌دهد. آلموند و وربا چند کشور پیشرفته را از این دیدگاه مورد بررسی قرار داده‌اند،[۴۴] درحالی‌که کلیفورد گیرتز و دیگران به فرهنگ‌های سنتی آفریقایی و آسیایی توجه نموده‌اند.[۴۵] در این دیدگاه، عقاید سیاسی از فرهنگ سیاسی هر قومی ناشی می‌شود و رابطه علی و ساختاری با آن دارد.

هر سه دیدگاه فوق، به تقدم عقاید سیاسی در شکل رفتار و مشارکت سیاسی و طبعاً رژیم سیاسی قائل است. در همه این دیدگاه‌ها اولویت و تقدم عقاید سیاسی نسبت به رژیم سیاسی ملحوظ است. اما دیدگاه دیگری در مقابل دیدگاه‌های سه‌گانه فوق قرار دارد که به تقدم نظام سیاسی بر فرهنگ و عقاید سیاسی نظر دارد. این دیدگاه که ابتدا توسط ماکیاولی طرح شده است،[۴۶] برخلاف نظریه‌های گذشته که به تقدم آزادی و اندیشه بر نظام سیاسی تأکید دارند معتقد است که نظام سیاسی بر اندیشه سیاسی و آزادی مقدم است. این نظام سیاسی است که با تمهید نهادهای مناسب نهال آزادی و آزاداندیشی را در انسان‌ها و افراد جامعه رشد می‌دهد.

ماکیاولی که به‌خاطر اندیشه‌های مورد اشاره، به نخستین فیلسوف آزادی شهرت یافته است،[۴۷] معتقد است که اسباب بزرگی و عظمت هر ملتی در وجود آزادی و فضیلت (Virtu) شهروندانش نهفته است. اما چنین عنصر عظمت‌آفرین به‌گونه‌ای می‌بایست در نهاد و اخلاق افراد و شهروندان یک جامعه کاشته و تقویت شود. به‌نظر ماکیاولی، مسئله بنیادین یک جامعه این است که چگونه ممکن است در عامه مردم که همواره در اثر بلندپروازی، فزون‌خواهی یا تنبلی، مستعد فسادند، صفت فضلیت (Virtu) و آزادی را چنان راسخ نموده و حفظ نمود تا بتواند به عزت و بزرگی برسد؟[۴۸]

با این دیدگاه است که ماکیاولی گامی فراتر گذاشته نقش رهبران و نظام سیاسی در القای آزادی بر افراد و شهروندان را مورد توجه قرار می‌دهد. ماکیاولی نیز دیدگاه نخبه‌گرایانه دارد اما نخبه‌گرایی او ویژگی خاصی دارد. وی چنین می‌اندیشد که برای کمک به زایش (Virtu) و آزادی در جامعه که شرط نخست عزت یک ملت است، وجود رهبران دارای مردانگی و فضیلت (Virtuose) ضروری است. او قبول داشت که نمی‌توان از عامه شهروندان انتظار داشت که چنان فضیلت آزادی را به‌طور طبیعی به ظهور رسانده و طبعاً مشارکتی فعال در نظام سیاسی بنمایند.

ماکیاولی در ادامه تفکر نخبه‌گرایانه خود، امید داشت که شهری یا ملتی گاه‌به‌گاه از بخت بلند خود رهبری فرزانه پیدا کند که در ذات او والامنشی ویرچو به درجه عالی پیدا شود. او که به بخت و لحظه تاریخی(Momentum) عقیده راسخ داشت، معتقد بود که اگر جامعه‌ای چنان بختیار باشد که در هر نسل چنین رهبری پیدا کند که قوانین را حفظ و تجدید کرده با تزریق مستمر فضیلت (ویرچو) به شهروندان، جامعه را از تباهی به دور نگاه دارد، آن‌گاه معجزه پیدایش «نظام و جمهوری جاوید» یعنی یک پیکر سیاسی سالم و قادر به گریختن از کمند مرگ به وقوع می‌پیوندد.[۴۹] به‌نظر ماکیاولی، چنین رهبری مهم‌ترین وظیفه‌اش «دمیدن ویرتوی شخصی» به عامه شهروندان یک جامعه است.

اما ماکیاولی به درستی می‌داند که هیچ‌گاه اتفاق نیافتاده است که جامعه‌ای همواره رهبران والامنش و (Virtuose) داشته باشد؛ و بنابراین هرگز نمی‌توان با ارائه مستمر سرمشق از رهبران بزرگ شهروندان را به سمت آزادی و فضیلت (Virtu) هدایت کرد. پس مسئله همچنان برای ماکیاولی لاینحل مانده است: توده مردم خود (Virtu) ندارند و رهبران والامنش که بر اساس بخت خوب در لحظه‌ای تاریخی پیدا شوند، همیشه ممکن نیستند.

ماکیاولی برای فرار از چنین دور بسته‌ای، راه‌حل مهمی می‌اندیشد که همواره در نظام‌های دموکراتیک و موفق مورد توجه بوده است. به عقیده او، کلید حل مسئله، حصول اطمینان از این است که در میان شهروندان چنان

«نظمی» برقرار باشد و آنان به‌گونه‌ای سازمان یابند که مجبور و موفق به کسب ویرچو و حفظ آزادی‌های به دست آمده خویش باشند. ماکیاولی در تحلیل علل عظمت روم می‌گوید: اگر بخواهیم بفهمیم که چه‌طور شد که آن همه «ویرچو» در طول قرن‌های پیاپی در روم برقرار ماند، آن‌چه باید در آن تحقیق کنیم این است که «روم چگونه سامان داده شده بود؟»[۵۰] وی علت عظمت روم را قبل از هر چیز در نظم یا (Ordini: اوردینی) یعنی در نهادها و ترتیبات حکومتی و روش‌های آن برای سازمان دادن به شهروندانش می‌بیند.

به‌نظر ماکیاولی، واضح‌ترین مسئله‌ای که باید بررسی شود این است که هر شهر و ملتی در عرصه سیاسی خود لازم است چه نوع نهادهایی را ایجاد و بسط دهد تا بتواند از انحطاط و فساد «درونی» خود ایمن باشد؟ معنایی که ماکیاولی اراده می‌کند، ترتیبات سیاسی و حکومتی است. او می‌پرسد که «چقدر نهادهای سیاسی هر جامعه در نیل به عزت و بزرگی آن قوم در خور و شایسته است؟»

ماکیاولی دو راه اساسی برای کشت آزادی و آزاداندیشی در جامعه می‌بیند که با اتکا به آن دو می‌توان به امور داخلی جامعه، به نحوی که (Virtu) در شهروندان راسخ شود، سامان داد؛ ۱. قانون خوب و ۲. دین کارآمد. وی هرچند به دین به صورت ابزاری می‌نگرد اما به هرحال عقیده دارد که جامعه خداترس و پارسا به‌طور طبیعی پاداش خود را به صورت عزت و افتخار در حیات مدنی می‌گیرد. به‌نظر او، رازی که رومیان باستان بدان آگاه بودند و در جهان جدید کاملاً فراموش شده این است که نهادهای مذهبی را می‌توان به ایفای نقش به‌مراتب برجسته‌ای در پیشبرد آرمان عزت یک جامعه واداشت. از دین می‌توان برای الهام‌بخشیدن به مردم عادی به نحوی استفاده کرد که خیر عمومی را برتر از هر خیر و منفعت دیگری قرار دهند.

ماکیاولی با تأکید به حفظ نهادهای دینی در جامعه می‌گوید: رعایت تعالیم دین آن چنان اهمیتی دارد که خودبه‌خود «عظمت جمهوری‌ها» را ممکن می‌کند؛ اگر دینی باعث عزت یک جامعه نباشد، به‌واقع دین درست نیست.

ماکیاولی با تأکید بر این مطلب که رومیان باستان به بهترین وجهی درک کردند که چگونه از قدرت دین در بهروزی جمهوری و سرزمین خود استفاده کنند، اضافه می‌کند؛ «هیچ نشانه‌ای بهتر از این بر فساد و خرابی یک کشور دلالت نمی‌کند که ببینیم پرستش خداوند (در آن) کم بها شده است.»[۵۱]

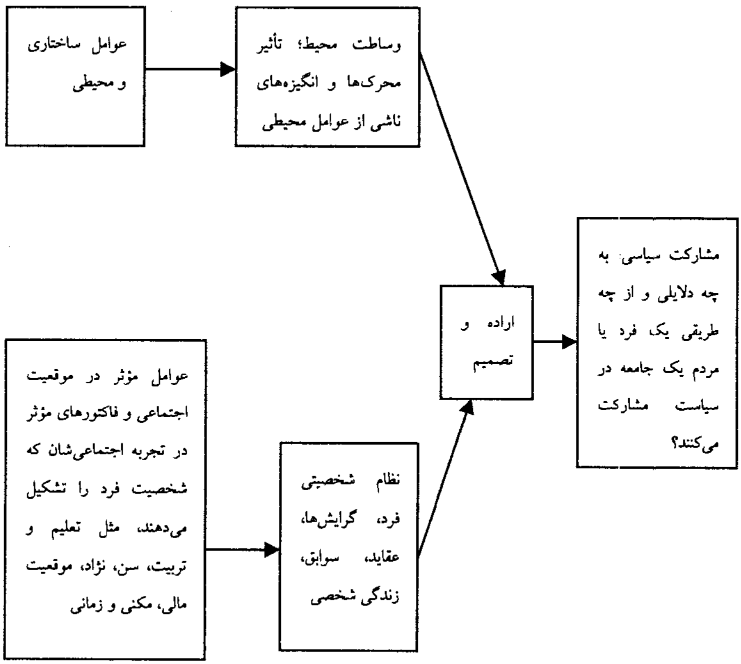
به هرحال، با توجه به نظریه‌هایی که درباب مبانی مشارکت سیاسی و به‌طور کلی رفتار سیاسی شهروندان مورد اشاره قرار دادیم، می‌توان ریشه‌های رفتار سیاسی افراد یک جامعه را در سه مقوله ذیل دسته‌بندی نمود:

۱. نیازها و انگیزه‌های شخصی؛ ۲. روند جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری فرد از محیط زندگی؛ ۳. برخوردها و عکس‌العمل‌های تشویقی یا تنبیهی رفتار فرد در مواجهه با نهادهای سیاسی ـ اجتماعی.

یکی از نویسندگان، در توضیح متغیرهای فوق، آن‌ها را به دو دسته عوامل شخصیتی و عوامل محیطی تقسیم کرده است.[۵۲] طبق این تقسیم، عوامل شخصیتی شامل پنج دسته هستند که عبارتند از، عوامل موروثی، نیازها و خواسته‌های شخصی، نیازها و سائقه‌های طبیعی و روانی، عقاید و گرایش‌ها یا رهیافت‌ها.[۵۳] عوامل شخصیتی تأثیر مستقیم در رفتار سیاسی دارند. اما عوامل محیطی، برعکس، به‌طور غیرمستقیم و از طریق شخصیت فرد اثر می‌گذارند. عوامل محیطی، به تدریج و با گذشت زمان، از طریق شکل دادن به شخصیت و نظام اعتقادی فعالان سیاسی ایفای نقش می‌کنند.

در این تحلیل، هیچ کدام از عوامل محیطی یا شخصیتی ــ علی‌رغم تأکید بیشتر به عوامل دسته دوم ــ استقلال ندارند؛ در عین‌حال که محیط به وساطت شخصیت در رفتار سیاسی فرد تأثیر می‌گذارند، عوامل شخصیتی نیز تعیین‌کنندگی قاطع ندارند، بلکه در محدوده شرایط و امکانات محیطی شکل گرفته در چارچوب ساختار آداب و رسوم فرهنگ و اجتماع جهت می‌یابند. اریک اولین رایت این مسئله را با عنوان تعیین کنندگی ساختاری توضیح می‌دهد.[۵۴]

نویسندگان کتاب مشارکت سیاسی تأثیر فاکتورهای محیطی و شخصیتی بر «مشارکت سیاسی» افراد یک جامعه را طبق تصویر زیر توضیح داده‌اند.[۵۵]



تصویر فوق، کوشش می‌کند تمام عوامل مؤثر در مشارکت سیاسی را به‌طور اجمال و بسیار ساده توضیح دهد. چنان‌که ملاحظه می‌شود، مشارکت سیاسی در واقع از ریشه‌ها و مبانی متعدد و متفاوتی مشروب می‌شود. بدیهی است که نمی‌توان علل تحقق یا موانع تحقق مشارکت سیاسی در جوامع گوناگون را به یک فاکتور یا عامل خاص نسبت داد. در تحقیق حاضر نیز، سخن از مبانی فقهی و مذهبی مشارکت سیاسی هرگز به معنای عدم توجه به دیگر ریشه‌ها و مبانی نمی‌باشد. اما در تمام مباحث مشارکت سیاسی، بر این نکته اتفاق‌نظر وجود داشته که به هرحال یکی از مبانی مشارکت سیاسی، مبانی اعتقادی است. نوشته‌های مربوط به مشارکت سیاسی، عقاید را به مجموعه اعتقادات سنتی، خرافات، ایدئولوژی‌ها و ادیان اطلاق می‌کنند. لکن از دیدگاهی که تحقیق حاضر دنبال می‌کند، منظور از عقاید سیاسی،

صرفاً آن دسته از اعتقاداتی است که ممکن است منبعث از مبانی و منابع فقهی و مذهبی بوده باشد. سؤال اصلی ما این است که مبانی فقهی ما چه نوع مشارکتی را باز می‌تابد و یا این‌که تفسیرهای گوناگون از هیأت تألیفی فقه اسلامی چه دیدگاهی اعم از سلبی و ایجابی نسبت به مقوله مشارکت سیاسی عرضه می‌کنند. فصول بعدی تحقیق به بسط این پرسش و پاسخ‌های ارائه شده در قبال آن می‌پردازد، در این‌جا، به منظور توضیح بیشتر درباب مفهوم مشارکت سیاسی و متغیرها و شاخص‌های موردنظر، کوشش می‌کنیم ضمن اشاراتی به مبانی اعتقادی مشارکت سیاسی، مطالب را جمع‌بندی نمائیم.

مبانی اعتقادی مشارکت سیاسی

در سطور گذشته متغیرهای دخیل در مشارکت سیاسی و نیز برخی شاخص‌ها و مصادیق مشارکت را مورد اشاره قرار دادیم. هدف اساسی بحث حاضر تمرکز بر صرفاً یکی از مهم‌ترین متغیرهای دخیل در مشارکت سیاسی، یعنی عقاید سیاسی و به‌ویژه رابطه اعتقادات مذهبی با سیاست است. قبل از ورود به بحث، تذکر یک نکته شاید خالی از فایده نباشد و آن این‌که به دلایل فنی بحث از مشارکت توده‌ای در سیاست چندان مورد توجه محققین مشارکت سیاسی نیست. بسیاری از آنان عقیده دارند که مردم‌سالاری به معنای مشارکت دائمی همه مردم در سیاست ممکن نیست. سیاست مبتنی بر نظم معطوف به قدرت است و در ذات قدرت نابرابری نهفته است.[۵۶] بنابراین هرگونه صحبت از نظم سیاسی، در واقع سخن از الیگارشی است؛ هرگز نمی‌توان از قانون آهنین الیگارشی فرار کرد.[۵۷]

با عنایت به مطلب فوق، بحث از دموکراسی و دموکراتیزاسیون در ادبیات سیاسی جای خود را به عناوین قابل قبول‌تری چون تکثرگرایی، مشارکت و رقابت فعالان سیاسی داده، به جای بحث از فرهنگ سیاسی یا عقاید توده‌های مردم، مبحث «عقاید فعالان سیاسی» مطرح شده است.[۵۸] بعضی از محققین مشارکت سیاسی در توضیح مبانی رفتار سیاسی ملت‌ها به عقاید فعالان سیاسی آن جامعه تکیه کرده‌اند. به‌نظر آنان، در بررسی ــ عوامل مؤثر در حرکت یک

کشور به سمت نظام‌های هژمونی (اقتداری) یا تکثرگرا، ضرورت دارد «عقاید» مردم آن جامعه، به‌ویژه افراد غالباً درگیر در حیات سیاسی بررسی شود؛ عقاید فعالان سیاسی یکی از مهم‌ترین متغیرها در شکل‌گیری روندی است که، به وسیله آن، ایده‌ها و رخ‌دادهای متوالی تاریخی، یا شکاف‌های خرده فرهنگی (به‌عنوان مثال) به درون جریان فرهنگی ـ سیاسی ویژه‌ای هدایت شده و نوع خاصی از رژیم‌های اقتداری یا تکثرگرا را پشتیبانی می‌کنند.[۵۹]

رابرت دال به این نکته اذعان دارد که همه کشورها به یکسان مستعد تکثرگرایی (Polyarchy) نیستند. وی ریشه این ناهمسانی را در عوامل مختلفی از جمله سطح توسعه اقتصادی، وجود خرده فرهنگ‌های تکثرگرا، و نیز، نهادهای سیاسی و حزبی ویژه جست‌وجو می‌کند، اما در میان همه این متغیرها به «عقاید فعالان سیاسی» بیش از همه اهمیت می‌دهد.

پرسش اساسی دال این است که عقاید سیاسی تا چه اندازه عمل سیاسی مردم یک جامعه را تعیین می‌نماید و بنابراین، شانس و فرصت خاصی برای شکل‌گیری یا تکامل نوع رژیم آن کشور به سوی درجاتی از اقتدار یا تکثر و رقابت جمعی ایجاد می‌کند؟ وی عقیده دارد که برای فهم میزان تأثیر عقاید در رژیم‌ها ابتدا لازم است عوامل تعیین‌کننده عقاید به‌ویژه عقاید فعالان سیاسی جامعه بررسی شود: خلاصه نظر او چنین است:[۶۰]

۱. عوامل تعیین کننده عقاید ← ۲. عقاید سیاسی ← ۳. اعمال سیاسی ← ۴. احتمالاً رژیم‌های سیاسی

رابرت دال واژه (Beliefs) یا عقاید را در معنای گسترده آن به‌کار می‌برد که شامل ایدئولوژی‌ها، مذهب، و حتی دانش‌ها و معارف نظری (Knowledge) هم می‌شود. به‌نظر او، در سیاست برخلاف علوم طبیعی بین نظر علمی و عقاید، یعنی بین معرفت سیاسی و عقیده سیاسی فاصله‌ای نیست: ممکن است دانش سیاسی یک شخص برای دیگری کاملاً خرافه (Disbelief) تلقی شود ولی برای خود او حجیت داشته و آثار عملی بار می‌آورد.

به‌نظر دال کسی نمی‌تواند تأثیر عقاید بر عمل سیاسی خود و دیگران را انکار نماید. وی اضافه می‌کند که؛ اعتقادات ما نه تنها در آن‌چه آرزو داریم، بلکه حتی در آن‌چه که ما فکر می‌کنیم واقعا رخ داده است تأثیر دارد. به عبارت دیگر تأثیر عقاید سیاسی در «هست‌های سیاسی» (Political-is) بیشتر از «بایدها» (Oughts) است. دال برای استدلال خود از مارکسیسم به‌عنوان یک مورد افراطی استفاده کرده و توضیح می‌دهد که برای مارکسیست‌ها این آثار مارکس است که می‌گوید چه چیزی در گذشته تاریخ رخ داده چه چیزی، اکنون در حال رخ دادن است، و نهایتاً چه چیزی در فردای تاریخ رخ خواهد داد.[۶۱]

برای دال این نکته آشکار است که عقاید سیاسی در عمل سیاسی اثر گذاشته و بدین‌ترتیب ساختار و کارکرد نهادها و نظام‌های سیاسی را متأثر می‌کنند. اما تأکید می‌کند که توضیح کم و کیف این تأثیر هنوز قابل اطمینان نیست. وی در ادامه بحث خود سؤال مهم‌تری را مطرح می‌کند؛ اگر این نکته درست است که عقاید مردم در نظام سیاسی دخالت دارد و نوع رژیم آن جامعه را مشخص می‌کند، و اگر درست است که هر کشور به لحاظ وجود مردمانی با عقاید گوناگون تجربه سیاسی متفاوتی بروز می‌دهند، باید این پرسش را طرح نمود که «عقاید چه کسانی بیشترین تأثیر را در نظام سیاسی یک جامعه دارند؟» تأکید دال بیشتر روی عقاید گروهی از مردمان جامعه است که وی آن‌ها را با عنوان «فعالان سیاسی» معرفی می‌کند به‌نظر او، هرچند در کشورهای توسعه نیافته به دلیل فقدان سازماندهی سیاسی مشخص تحلیل مشخصی از رابطه بین عقاید سیاسی و عمل سیاسی وجود ندارد، اما اجمالاً این نکته روشن است که به دلیل سطح پایین آموزش همگانی در این کشورها عقاید اقلیت کوچکی جهت‌گیری سیاسی کل جامعه را سبب می‌شود. این رابطه به نسبت گسترش افراد تحصیل‌کرده تعدیل می‌شود.[۶۲]

رابطه عقاید فعالان سیاسی و فرهنگ سیاسی

به‌نظر دال تمرکز بر اهمیت فرهنگ سیاسی (Political culture) در دهه‌های اخیر به منظور تبیین رژیم‌های سیاسی، بحث از عقاید سیاسی (P.Beliefs) را

نیز تقویت کرده است. با این حال نباید این دو را با هم خلط کرده و دو پارادیم تحقیقی متمایز را به یکدیگر تحویل نمود. به‌نظر دال، هرچند رابطه دو مقوله فرهنگ سیاسی و عقاید فعالان سیاسی چندان روشن و واضح نیست، اما به اجمال می‌توان گفت که فرهنگ سیاسی نوعی روش‌شناسی و معرفت‌شناسی کل‌گرایانه و نسبتاً ساختاری به مسئله دارد؛ فرهنگ سیاسی مجموعه‌ای از عقاید، سمبل‌های معنایی و ارزش‌ها است که چارچوب عمل سیاسی در رژیم سیاسی را معین می‌کند. درحالی‌که مطالعات مربوط به عقاید فعالان سیاسی، هرگز چنان ساختارهای معطوف به حذف سوژه انسانی را مورد توجه قرار نمی‌دهد و بنا به طبیعت خود، تمایلات نخبه‌گرایانه دارد.

به هرحال، به‌نظر دال، تأکید بر عقاید فعالان سیاسی، شاید، به دو دلیل رساتر و واقعی‌تر از مفهوم متأخر فرهنگ سیاسی باشد؛ اولاً مطالعات معطوف به فرهنگ سیاسی محافظه‌کارانه است و به دلیل تمایل به بررسی عناصر مستقر درون یک نظام اعتقادی که نتایج سیاسی دارند، ممکن است به آسانی به غفلت از منابع تغییر در عقاید سیاسی سوق یابند که در طول زمان دگرگون شده‌اند.

ثانیاً پژوهش‌گران فرهنگ سیاسی، علی‌الاصول به وجه غالب فرهنگی یک جامعه توجه می‌کنند و با عدم تفکیک بین عقاید نخبگان و توده مردم، موجب یکسان‌انگاری و تعمیمات ناروا بین فرهنگ نخبگان و فرهنگ عامه مردم می‌شوند.(۶۳) دال چنان‌که آثار او نشان می‌دهد، بیشتر نخبه‌گرا است و به مناسبت مبنای نخبه‌گرایانه‌اش اصطلاح عقاید فعالین سیاسی را بیشتر از مقوله فرهنگ سیاسی قابل تحقیق و نتیجه بخش می‌داند.(۶۴)

تحصیل عقاید سیاسی

به عقیده دال اکثر مردم و فعالان سیاسی، عقاید سیاسی خود را غالباً در دوره جوانی کسب می‌کنند. البته بعداً هم تحت شرایطی و حتی به صورت ناگهانی ممکن است عقاید سیاسی عوض شود. خانواده، مدرسه، مذهب، محل کار و

گروه‌های هم‌سن و سال تأثیر قاطع در شکل‌گیری عقاید سیاسی دارند. دال چهار عامل اساسی را به‌عنوان عوامل مؤثر در شکل‌گیری عقاید سیاسی در دوره رشد شخصیتی برمی‌شمارد:[(۶۵)]

۱. جامعه‌پذیری و تحت تأثیر قرار گرفتن قهری کودک و نوجوان به دلیل تولد در محیط یک اندیشه و عقیده حاکم؛

۲. پرستیژ و احترام یک عقیده یا تفسیری از یک عقیده و مذهب نیز ممکن است موجب گرایش جوانان به آن عقیده شود. پرستیژ و محبوبیت از دو راه موجب جذب جوانان می‌شود:

الف: دستاوردهای نسبی یک عقیده و مذهب که در قالب نهادها و سازمان‌های عینی جامعه مجسم می‌شود؛

ب: اعتبار و نفوذ طرفداران یا حاملان آن عقیده یا تفسیری از آن عقیده.

۳. سازگاری عقیده جدیدی مثل تکثرگرایی با عقاید پیشین و بنیادی فرد؛ به‌نظر دال یکی از عوامل مهم برای امکان کسب و قبول یک اندیشه، میزان سازگاری یا ناهم‌سازی آن با عقاید پیشین است.

۴. میزان سازگاری یا ناهم‌سازی عقاید با تجربه شخصی فرد؛ علاوه بر شرط عدم تعارض منطقی و درونی یک اندیشه در تأثیر بر عقاید فرد، چهارمین فاکتور موردنظر دال احساس سازگاری عقیده با تجارب و ارزیابی‌های شخصی فرد است. هرچند تجارب شخصی فرد قویا متأثر از فرهنگ اوست و بنابراین افرادی با عنایت به فرهنگ‌های متفاوت ممکن است تفسیر متفاوتی از عقیده یا رخداد مشابه داشته باشند، اما باید تأکید نمود که افراد در جریان مستمر فرهنگ‌پذیری و اجتماعی شدن، فقط آن بخشی از فرهنگ موروثی یا جدید را که با تجربه شخصی او موافق بوده یا حداقل نامتعارض باشد، جذب می‌کنند و در صورت تعارض تجربه و عقیده، معمولاً" انتخاب تجربه و تفسیر عقیده متداول بوده است.

به این‌ترتیب، به تناسب تجربه‌های جدیدتری که آحاد افراد یک جامعه کسب می‌کنند، به ضرورت کوشش می‌کنند تا تعارض و ناهم‌سازی‌های عقاید گذشته را

نیز تعدیل نموده به تناسب انتظارات جدیدتری که از منابع اعتقادی دارند، تفسیرهای جدید و هم‌سازتری ارائه نمایند. در فصل آینده برخی وجوه این تفسیرها را به تناسب موضوع مورد اشاره قرار خواهیم داد.

برخی عقاید اساسی درباب تکثرگرایی

به‌نظر رابرت، دال همه کشورها به یکسان مستعد پلی‌آرشی یا اقتدارگرایی نیستند، بلکه بین عقاید سیاسی و این نوع رژیم‌ها رابطه مستقیم وجود دارد. دال عقاید زیر را به‌عنوان اصول اعتقادات سیاسی می‌داند که تأسیس یا توسعه نظام‌های تکثرگرا بر آن‌ها مبتنی می‌باشند.

الف) مشروعیت تکثرگرایی (Polyarchy)

دال عقیده دارد که تنها جوامعی شانس تحقق پلی‌آرشی دارند که بیشترین عقیده نسبت به مشروعیت نهادهای آن (Polyarchy) و به اصطلاح امروز جامعه مدنی و سیاسی متکثر وجود داشته باشد. لازمه اعتقاد به مشروعیت نهادهای پلی‌آرشی وجود عقیده به مشروعیت رقابت و مشارکت عمومی است.

رابرت دال، برخلاف مفهومی که در این تحقیق انتخاب کرده‌ایم، مشارکت یا (Participation) را مقسمی برای دو متغیر رقابت و حمایت نمی‌داند، بلکه مفهوم رقابت را از مشارکت جدا نموده اصطلاح (Political participation) را منحصراً در جنبه حمایتی آن محصور می‌کند. به هرحال، دال دو رکن اساسی برای تکثرگرایی سیاسی در نظر می‌گیرد:[۶۶]

۱. رقابت عمومی (Public contestation)؛

۲. مشارکت عمومی (Public participation).

دال با اشاره به تجربه آمریکا، ۱۸۳۳ انگلستان، دوران دیکتاتوری پرون در سال‌های ۱۹۳۰ در ایتالیا و برخی کشورهای دیگر، توضیح می‌دهد که در برخی کشورها ممکن است عنصر مشارکت و حمایت تحقق پیدا کند، اما امکانی برای رقابت عمومی ـ جمعی وجود نداشته باشد.

ب) ماهیت اقتدار (Authority)

در هر جامعه‌ای این نکته مهم است که عقیده به الگویی از اقتدار با اعتقاد به (Polyarchy) توافق و هم‌سازی داشته باشد. به‌نظر دال، مردم‌سالاری در کشوری قابل تحقق است که الگوی اقتدار حکومت با دیگر نهادها و اجتماعات تکثرزای جامعه همگونی داشته باشد. رابرت دال ضمن مقایسه فرهنگ و تجربه اقتداری قبیله «آمهارا» در اتیوپی و فرهنگ و تجربه دموکراتیک نروژ به این نتیجه می‌رسد که؛ به هیچ‌وجه ممکن نیست که تکثرگرایی با هر نوع عقیده‌ای درباب اقتدار سازگار باشد. بعضی عقاید در مورد اقتدار صرفاً با نظام‌های هژمونی و اقتدارطلب سازگارند.

ج) عقیده به اعتماد متقابل (Mutual Trust)

به‌نظر دال عقیده بر اعتماد و مسئولیت‌پذیری در بین فعالین سیاسی مهم‌ترین محمل و مناسب برای نظام‌های تکثرگرا است که در عین کمک به استقرار و استمرار مسالمت‌آمیز رژیم سیاسی، اهداف اقلیت‌های سیاسی را هم تأمین می‌کند. در اندیشه سیاسی عقیده بر اعتماد به این معنی است که کار رقبا یک توطئه نیست، بلکه احساس نیاز به یک اقدام ویژه است تا هدفی در درون نظام سیاسی تأمین گردد. به هرحال در جامعه‌ای که اعتماد وجود ندارد، هر نوع عمل تعارض‌آمیز (Conflict) تهدید جدی محسوب می‌شود.

د) عقیده به همکاری و تعاون سیاسی (Political cooperation)

رابرت دال سه الگوی متمایز از همکاری و رقابت در میان فعالین سیاسی ترسیم می‌کند؛ الگوی رقابت کامل، الگوی همکاری کامل و الگوی همکاری ـ رقابتی. به‌نظر وی، این سه الگوی عمومی سیاسی که خود ملهم از عقاید سیاسی متفاوتی است، نتایج مختلفی در تمهید تکثرگرایی و عدم آن دارد؛ اگر الگوی رقابتی شدید مانع تحقق تکثرگرایی است، الگوی همکاری کامل هم خالی از مشکل نیست. زیرا نهادهای مهم مشارکت در نظام‌های تکثرگرا، نظیر احزاب سیاسی در چنین سیستمی مشروعیت خود را از دست می‌دهند. در الگوی همکاری کامل که هرگونه منازعه و رقابتی شر تلقی می‌شود، منطقاً باید وجود احزاب سیاسی نیز

شر تلقی شود. چنین عقیده‌ای مهم‌ترین بستر برای ظهور رژیم‌های هژمونیک خواهد بود.

دال برای تبیین دیدگاه فوق دو مثال ذکر می‌کند. مثال نخست در مورد حزب کمونیست شوروی سابق است که اندیشه‌های لنین بستر نظری مهمی برای سرکوب هرگونه احزاب رقیب فراهم نمود. مثال دوم مربوط به هندوستان است که در سرزمین دموکراسی‌های بدون حزبی نظیر هند زمان گاندی، تحت تأثیر نظریه تعاون اکید، مشروعیت احزاب سیاسی و طبعاً نهاد حزبی زوال پیدا کرد. اصولاً در هند تلاش دوگانه در راستای بسط دموکراسی و تکثرگرایی از یک طرف و دشمنی با تحزب از طرف دیگر موجب تضعیف مشروعیت Polyarchy (تکثرگرایی) شده است.[۶۷]

رابرت دال ضمن بررسی جوانب مسئله و توضیح معایب رقابت کامل و همکاری کامل در فعالیت‌های سیاسی، حوزه مناسب برای رشد تکثرگرایی را در نمودار نشان می دهد:[۶۸]

Polyarchy

همکاری کامل ⟷ قلمرو مشارکت و تحقق تکثرگرایی ⟷ رقابت کامل

به‌طور کلی از نظر دال، شانس تحقق پلی‌آرشی زمانی بیشتر است که مردم، به‌ویژه فعالان سیاسی یک کشور عقیده داشته باشند که چنین نظامی برای پاسخ‌گویی به معضلات یک جامعه سیاسی اساسی است. اما مسئله مهم این است که آیا نظام اعتقادی یک جامعه ــ به‌ویژه جامعه اسلامی ــ قادر است که به چنین نیازی پاسخ مثبت دهد؟ در مقالات آینده به این مسئله می‌پردازیم.

خلاصه و نتیجه

هدف این مقاله بررسی مفهوم مشارکت سیاسی و ارزیابی متغیرها و شاخص‌های آن در دیدگاه‌ها و نظریه‌های متفاوت به منظور ورود به مبانی فقهی مشارکت در

دولت اسلامی بود. به این منظور در این نوشته، ضمن بررسی اجمالی ادبیات و دیدگاه‌های موجود درباره سیمای عمومی دولت اسلامی کوشش کردیم تا تعریف، متغیرها و شاخص‌های مشارکت سیاسی را به اجمال طرح نمائیم.

مشارکت سیاسی در این‌جا، ناظر به دو متغیر حمایت و رقابت سیاسی در درون یک نظام سیاسی مشروع می‌باشد که به دو طریق مشارکت مستقیم و غیرمستقیم یا مشارکت فردی و نهادمند که از تحولات جامعه مدنی ناشی می‌شود، قابل تقسیم است. چنان‌که جدول نخست نشان می‌دهد، مشارکت سیاسی بیشتر ناظر به فعالیت فعالان سیاسی است که با فعالیت فعالان اجتماعی داخل نظام و نیز فعالان سیاسی خارج و ضد یک نظام سیاسی قابل تمیز است.

فعالیت فعالان سیاسی نیز ممکن است به سه صورت رقابت کامل، همکاری کامل و وضعیت ترکیب آن دو تصور شود. فعالیت فعالان سیاسی چنان‌که جدول دوم نشان می‌دهد، منبعث از متغیرهای شخصیتی و محیطی متعدد و متفاوتی است ولی در این‌جا هدف اساسی ما تمرکز به نقش عقاید سیاسی یا به عبارت دقیق‌تر عقاید فعالان سیاسی خواهد بود و عقاید فعالان سیاسی را نیز برخلاف دال در مفهوم و دایره عقاید مذهبی محدود کرده‌ایم.

یادداشت‌ها

۱. عموم آثار منتشر شده در این دوره ویژگی‌های مفهومی و کلان دارند. غالباً به منظور توضیح مفهوم ولایت یا حکومت ولایی تدوین شده‌اند، و یا در صدد اثبات ولایت فقیه و ادله فقهی، عقلی و... در این‌باره می‌باشند. به‌عنوان نمونه بنگرید به؛ خامنه‌ای، سید علی ولایت (۱۳۷۰)تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، این کتاب تماماً به بررسی مفهوم ولایت و جلوه‌های متعدد آن می‌پردازد. کتاب زیر نیز تقریباً صبغه مفهومی و تاحدودی هم جنبه فقهی و تبلیغی دارد:

ـ دبیرخانه مرکزی ائمه جمعه، (۱۳٦۸). ***ولایت فقیه زیربنای حکومت اسلامی***، تهران: چاپ و نشر بنیاد.

دو کتاب ذیل نیز که جنبه فقهی ـ استدلالی دارند، به‌عنوان نمونه و از میان انبوه آثار این دوره، قابل ذکر هستند:

ـ معرفت، محمدهادی، ***دراسه مستوعیه عن مسئله ولا یه الفقیه؛ ابعادها و حدودها***، (قم؟)

ـ مدنی تبریزی، سیدیوسف،(۱٤۰٦). ***الارشاد الی ولا یه الفقیه***، قم، المطبعه العلمیه.

۲. بنگرید به:

ـ الحائری، السیدکاظم، (۱٤۱٦). ***الامامه و قیاده المجتمع***، انتشارات حائری، قم. ص ٤۱ـ۱۵۱.

۳. حائری، سید کاظم، (۱۳٦٤). ***بنیان حکومت در اسلام***، وزارت ارشاد اسلامی، تهران. ص ۱٤۹.

٤. به‌نظر می‌رسد که سلسله مباحث فقهی آیت‌الله منتظری با هدف تمهید مبانی کلامی و فقهی دولتی شکل گرفته است که با عنایت بسیاری دیدگاه‌های نظری و شرایط اجتماعی ـ سیاسی، شکل گرفته و با عنوان «جمهوری اسلامی ایران» تثبیت شده است:

ـ منتظری، حسینعلی، (۱٤۰۹). ***دراسات فی ولا یه الفقیه و فقه الدوله اسلامیه***. چاپ دوم، جلد اول. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامی، ص ٤۱۷ـ٤۱٦.

ـ شمس‌الدین، محمدمهدی، (۱۳٦٤). ***حکومت اسلامی در ایران***، منتشره در سلسله مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی با عنوان حکومت در اسلام، امیرکبیر، تهران، ص ۲٦۷ـ۲۸۳.

۵. آثار و مقالاتی که در چارچوب رهیافت‌های مفهومی و کلان درباره دولت اسلامی در سال‌های اخیر منتشر می‌شد نوعاً به تکرار مطالب گذشته می‌پرداختند و این نشان می‌داد که مباحث مفهومی و کلان از لحاظ تحقیقاتی به نتایج نهایی خود رسیده‌اند. برای آشنایی با یک جمع‌بندی اجمالی بنگرید به:

ـ شمس‌الدین، محمدمهدی، (۱۹۹۱). ***نظام الحکم و الداوره فی الاسلام***، مؤسسه الدولیه للدراسات و النشر، بیروت، طبع دو: ص ۱۹۹ به بعد.

ـ کدیور، محسن، (۱۳۷۸). ***نظریه‌های دولت در فقه شیعه***، نشر نی، تهران.
٦. نوشته زیر نمونه کامل از این نوع بررسی‌ها است:
ـ طاهری، حبیب‌الله،(۱۳۷۵). ***تحقیقی پیرامون ولایت فقیه***، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ص ۲۵ـ١٤ و ۲۳۷ به بعد.
۷. موسوی السبزواری، عبدالاعلی، (١٤١٦). ***مهذب الاحکام***، جلد ۱۵، قم جاوید، ص ۲۳۱ ـ ۲۲۷.
۸. همان.
۹. حکیم، سیدمحمدباقر، (۱۹۹۲). ***الحکم الاسلامی بین النظریه و التطبیق***، بی‌جا، مؤسسه المنار، ص ۹٦.
۱۰. شمس‌الدین، محمدمهدی، پیشین، ص ۲٦۱ـ۳۰۹.
۱۱. همان.
۱۲. حکیم، سیدمحمدباقر، پیشین، ص۷۵.
۱۳. برای آشنایی با تاریخچه این معادلات بنگرید به:
کدیور، محسن، ***نظریه‌های دولت در فقه شیعه***، پیشین.
فیرحی، داود، (۱۳۷۲). ***تحول تاریخی اندیشه ولایت فقهی***، معاونت اندیشه اسلامی، مرکز تحقیقات استراتژیک.
١٤. این دو دیدگاه، به‌ویژه در انتخابات ریاست‌جمهوری بهار ۱۳۷٦ تحت عنوان طرفداران جامعه ولایی و جامعه مدنی در مقابل هم قرار داشته مواضع همدیگر را مورد ارزیابی و نقد قرار دادند. برخی دیدگاه‌ها و نیروهای این دو جریان در نوشته ذیل ارزیابی شده‌اند: پیام امروز، ش گزارش ویژه ص.
۱۵. بنگرید به:
ـ مجتهد شبستری، محمد، ***فرایند فهم متون دینی***، ش سوم و چهارم، فصلنامه نقد و نظر، ص ۹ـ۵۸.
ـ " " " ***ایمان و آزادی*** (۱۳۷٦). طرح نو، تهران، ص ٦٤ـ۹۰.
ـ " " " ***هرمونیک، کتاب و سنت*** (۱۳۷۵). طرح نو، تهران، ص۱٦۸.
۱٦. دیدگاه سوم، هم استدلال‌های دیدگاه اول را قبول دارد ولی با تفسیر و تغییر اندکی که در مفاهیم نظریه اول ایجاد می‌کنند، کوشش می‌نمایند که نظریه اول را با نظریه دوم آشتی دهند. به‌عنوان مثال سیدکاظم حائری ضمن قبول نظریه نصب، با تأکید بر «نصب به طریق عموم بدلی» حداقل یکی از وجوه فعلیت ولایت فقها را منوط به انتخاب مردم می‌نماید. و یا محمدهادی معرفت، ضمن قبول ولایت مطلقه فقیه، با تفسیری که از مفهوم مطلقه دارد، این مفهوم را به حوزه عمومی محدود نموده تقیدات و محدودیت‌های بسیاری در نظر می‌گیرد.
۱۷. محمدهادی معرفت، ***فقه سیاسی***، جزوه درسی سال ۱۳۷٦، قم مؤسسه باقرالعلوم(ع)، ص ۲۲. ۱۸. همان، ص ۵۸.

۱۹. البته این وضعیت، خاص دوران بعد از جنگ تحمیلی در ایران نیست. در همه کشورهای مهم دنیا، پس از اتمام جنگ و بازگشت نیروهای جهادی به درون جامعه موجب گسترش موج جدیدی از مشارکت سیاسی ـ اجتماعی می‌شود که سازمان حکومت را در مقابل ضرورت‌های جدیدتر توسعه سیاسی قرار می‌دهد. درباره برخی کشورهای اسلامی در دوران جدید بنگرید به:

Erwin.J.Rousenthal,Islam in the Modern National stat (Cambrige Ch.2.P.28. (1965))

۲۰. در ایران اسلامی، نیروهای جهادی و مدافع نظام اسلامی، پس از اتمام جنگ تحمیلی و سپری شدن دوران دفاع مقدس در شرایط و موقعیت ویژه‌ای قرار گرفتند؛ بسیاری از این نیروها که به دلیل طولانی شدن دوران دفاع، رقم بسیار قابل توجهی را تشکیل می‌دادند، پس از خاتمه جنگ و حتی در اثنای جنگ موفق به طی کردن مدارج علمی، تخصصی و دانشگاهی شدند و بدین‌ترتیب آگاهی‌های مهمی درباره جامعه‌شناسی نظام خود کسب کردند و از طرف دیگر چون از متن نظام و جامعه اسلامی برخاسته بودند، نسبت به دیگر نیروهای منتقد و خارج از دایره نظام اسلامی، مشروعیت و امکانات ویژه‌ای در نقد سیاست‌های نظام اسلامی و تقاضای مشارکت داشتند. انتخابات ریاست‌جمهوری بهار سال ۱۳۷٦ تا حدود بسیاری تحت‌تأثیر این جریان‌ها شکل گرفت که قبل از آن در قالب رقابت‌های انتخاباتی مجلس و موضع‌گیری‌های محلی و پراکنده ابراز می‌شدند.

۲۱. جهت مباحث و تحقیقات سیاسی در دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی از سطح کلان دولت اسلامی به جنبه‌های خرد و خاص دولت از قبیل، اقلیت‌های سیاسی و مذهبی در دولت اسلامی، نقش زنان، مشارکت سیاسی، جامعه مدنی و تکثرگرایی معطوف شده است و مقالات روزنامه‌های کشور نیز چنین گرایشی را نشان می‌دهند.

۲۲. مجتهدشبستری، محمد، *ایمان و آزادی*، پیشین، ص ٦۵.

۲۳. همان، ص ٦۸ ـ ٦۷.

۲٤. همان، ص ۷۸.

۲۵. ارسطو، (۱۳۷۱). *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، انقلاب اسلامی، تهران، ص ۱۰۱.

26. Robert.A.Dahl, ***Modern political Analysis***, chicago: university of chicago press,1963,p.15

۲۷. امین‌زاده، محسن، *توسعه سیاسی*، سال یازدهم، ماهنامه اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی، ش ۱۰ و ۹ شماره سریال ۱۱۸ و ۱۱۷، ص ۱۱٤ ـ ۱۱۷.

28. Lester W.Milbrath. ***poltical participation***, Rand Mc. Nally college publishing company, 1977,P.2.

29. V.Randall and R. Theobald, ***political change and underdevelopment***.london, 1991.p27

۳۰. سیف‌زاده، حسین، (۱۳۷۳ تیر ماه). ***تحول از مشارکت منفعلانه به مشارکت فعالانه: تأمل نظری***، شماره ۳۲، فصل‌نامه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ص۱۹۳ـ۱۶۵.

31. L.W. Milbarth, ***political participation***, P.5.

32. Ibid.p.6.

33. Ibid.P.6.

۳٤. البته تاریخ دولت‌های اسلامی، تاریخی اقتدارگرایانه است. اما نسبت به علل این اقتدارگرایی و نوع رابطه آن با منابع اسلامی دیدگاه‌ها و تفاسیر متفاوتی عرضه شده است.
در مورد سابقه دولت‌های استبدادی در ایران، به‌ویژه نظریه استبداد ایرانی بنگرید به:
ـ همایون کاتوزیان، محمدعلی، (۱۳۷۳). ***اقتصاد سیاسی ایران***، تهران، امیرکبیر، ص۱۳ـ۱۲.

M Reza Behnam, ***cultural foundations of Iranian politics***. Utah press,PP.18.19.

۳۵. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به:
ـ ***گفتگوی تنی چند از دانشمندان درباره جامعه مدنی***، ش ۱۱۷ و ۱۱۸، اطلاعات سیاسی اقتصادی.

L. W. Milbarth" political participation, pp.18.19.36

۳۷. بنگرید به: صاحب جواهر، شیخ محمدحسن، (۱۳۷٦). ***جواهرالکلام***، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۲۱.

Political participation.p144..38

۳۹. دوورژه، موریس، (۱۳٦۷). ***جامعه‌شناسی سیاسی***، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: دانشگاه تهران، ص۵۰۳ ـ٤۳۰.

٤۰. درباره مشارکت سیاسی در دولت اسلامی، آثار بسیار اندکی منتشر شده است. یکی از نوشته‌ها در این خصوص، که با توجه به موقعیت سیاسی ـ اجتماعی و مذهبی لبنان نوشته شده است، اثر مختصر ذیل است:
ـ ابوفارس، محمد عبدالقادر، (۱۹۹٤). ***التعدیه السیاسیه فی ظل الدوله الاسلامیه***، مؤسسه الریان، لبنان.

٤۱. برای آگاهی بیشتر درباره تاریخ، فرهنگ و میراث اقتدارگرایی در ایران، بنگرید به فصول دوم و سوم اثر زیر که با عناوین میراث اقتدار و نقش مذهب در جامعه و سیاست ایرانی بررسی شده است:

M.Reza Behnam, ***cultural foundations of Iranian politicals*** Ch.II III. PP.17-55.

42.Andrew Webster, ***Introduction to the sociology of Development***. MacMillan,1990.P.66.

٤۳. باتومور، تی.بی، (۱۳٦۹). ***نخبگان و جامعه***، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۱ و ۵۰.

44.L.pye and s. verba (eds), ***political Cultur and political development***.(princton press,1965). P.513.

45. c. Geertz. ***The Interpretation of Culturs*** (Basic Books, Newyork 1973).

٤٦. کوئنیتن اسکینر، (۱۳۷۳). *ماکیاولی*، ترجمه عزت ا... فولادوند، طرح نو، تهران.
اسکینر این نقطه‌نظر را از بررسی رساله ماکیاولی با عنوان «گفتارهایی درباره نخستین ده‌گانه تاریخ تیتوس لیویوس» استنباط کرده که در مورد ارزیابی علل عظمت و انحطاط جمهوری رم باستان نگاشته شده است.

٤٧. همان. ص ۸۷

٤٨. همان. ص ۹۹.

٤۹. همان. ص ۱۰۳.

۵۰. همان. ص ۱۰۷.

۵۱. همان. ص۱۰۸.

52. Milbrath, ***political participation***, OP. cit. P.32.

۵۳. حسین بشیریه، ***جامعه‌شناسی سیاسی*** (تهران: نشرنی، ۱۳۷٤) ص ۱۳۹.

54. Ibid.

55. ***political participation***, Op.cit.33.

56. see: Bernard flyuu, ***political philosophy***. London, Humanities press,1992.p.76.

۵۷. روبرت میشل، (۱۳۷۱) *احزاب سیاسی*، ترجمه حسین پویان، تهران: چاپخش، ص۵۲۱.

۵۸. برای بحث نظری بیشتر در این‌باره ر.ک:

Robert.A.Dahl. ***polyarchy; participation and Opposition***. (London:vale University press). pp.124-189

59. Ibid.P.124.

60. 162 Ibid P.124.

61. Ibid.P.125.

62. R.A. Dahl. ***Modern political Analysis***. OP Cit. P.156. Dahl. polyarchy, 63.p.166.

64. A. Dahl. ***Apreface to Democratic theory***, chicago, 1956. and, ***Who Governers?. in an American city***. New Haven: vale Universtiy Prees, 1961.see: R ***Democraticy and power***

65. polyarchy. pp.182-186.

66. Ibid, P.129.

67. Ibid, P.155/158.

68. Ibid, P.160..59.

فصل دوم

مشارکت سیاسی در دولت اسلامی[1]

مقدمه

مشارکت سیاسی هرچند به شکل کنونی آن متعلق به عصر جدید است، اما جلوه‌های گوناگون آن را در فرهنگ‌های تمدن‌زای گذشته نیز می‌توان دید. برخی از نویسندگان متأخر غرب حتی عقیده دارند که مشارکت سیاسی در یونان باستان، به دلایلی مهم‌تر از غرب جدید بوده، و به لحاظ عناصر ویژه‌ای که داشت، ذاتاً ضدتوتالیتر بوده است. این دسته از نویسندگان که یونان باستان را ایده‌آل زندگی سیاسی تلقی می‌کنند، ضمن انتقاد از روند کنونی که تجربه غرب در حوزه فرهنگ و سیاست است، به‌طور بسیار ناامیدکننده‌ای از «مسئله انحطاط» در عقلانیت غرب سخن می‌گویند.(۲)

در حوزه تمدنی اسلام نیز، نویسندگان منتقدی همچون برهان غلیون، ضمن توصیف جامعه مشارکت‌گرای صدر اسلام و روح تکثرگرای تعالیم اسلامی، کوشش می‌کنند تا استحاله این اندیشه اصیل در سیاست‌های اقتدارگرا و دولت‌های استبدادی را توضیح دهند.(۳) به‌نظر این گروه از نویسندگان، به دلایل متعددی که در جای دیگری باید توضیح داد، حریت اسلامی به تدریج تبدیل به تصمیم دولت شده است؛ می‌توان با تحلیل روند این «انحطاط»، و کژتابی قرائت‌های دینی منبعث از آن، بازگشت به اصالت اسلامی را تسهیل نمود.

---

۱. بهار ۱۳۷۸.

مشارکت سیاسی، به‌ویژه در ابعاد رقابتی آن، به دلیل فنی و عملی، همواره در قالب تکثرگرایی سیاسی ظاهر می‌شود. طبق استدلال رابرت دال، مشارکت سیاسی در ابعاد توده‌ای، امری غیرممکن است؛ افراد جامعه در رابطه با امور سیاسی به یکسان عمل نمی‌کنند. گروهی موضع بی‌طرفانه دارند، عده‌ای نیز مشارکت منفعلانه و غالباً حمایتی ــ بدون هیچ‌گونه رقابت فعال ــ دارند و تنها عده و گروه اندکی هستند که به‌طور همه جانبه در امور سیاسی درگیر می‌شوند. «دال»، فقط این گروه سوم را که با عنوان «فعالان سیاسی» مورد خطاب قرار می‌دهد، شایسته بررسی می‌داند.(٤) این نخبگان، به طرق گوناگونی، اعم از تولید ایدئولوژی، رهبری سیاسی، و حتی معماری تشکیلات و سازمان‌های مناسب، توده‌ها و جماعات کثیر را به موضع‌گیری و حمایت از دیدگاه‌ها و رهیافت‌های خود وامی‌دارند.(٥) علاوه بر تحلیل انسان‌شناختی فوق، از لحاظ زندگی سازمانی و عوامل جامعه‌شناختی نیز، تنها گروه و افراد معدودی می‌توانند در عرصه سیاست ایفای نقش نمایند.

بنابراین، سخن از مشارکت سیاسی همگان، هرچند در سطح نظریه و به لحاظ نظری امکان‌پذیر است، اما در عمل چندان قابل تحقق نمی‌نماید.(٦) و درست به همین دلیل است که هرگونه بحث از مشارکت سیاسی، به نوعی به پلورالیسم و تکثرگرایی سیاسی تحویل می‌شود. در سطور ذیل، تکثرگرایی سیاسی در دولت اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اسلام و تکثرگرایی

نویسندگان جدید که درباب تکثرگرایی سخن گفته‌اند آن را در دو حوزه مهم مورد بررسی قرار داده‌اند؛ یکی در حوزه فرهنگ و اعتقادات و دیگری در حوزه جامعه و سیاست.(٧) چنان‌که دال توضیح می‌دهد، تکثرگرایی اجتماعی ـ سیاسی همواره بر بنیاد تکثرگرایی فرهنگی ـ اعتقادی که دین جزء اساسی آن است، استوار است. بنابراین، پرسش اساسی مقاله حاضر، جست‌وجوی رابطه و نسبتی است که ممکن است بین تعالیم اسلامی و دو گونه مذکور در مقوله کثرت‌گرایی وجود داشته یا ملحوظ شده باشد.

مسلماً رابطه دین و سیاست در اسلام، چنان‌که تاریخ گذشته و حال جوامع اسلامی نشان می‌دهد، برای همه مسلمانان، مفروض تلقی شده است، ولی آیا ورای این رابطه، نظریه‌ای مشخص در سیاست دینی، اعم از قرآن و سنت، و یا فقه اسلامی وجود دارد؟ یا هیچ نظریه‌ای فراگیر و واحد در خصوص امامت و سیاست اسلامی وجود نداشته و تمام نظریات فقهی در صدد تطبیق و تقیید سیاست، ــ به‌عنوان امری عرفی ــ با ارزش‌های دیانت اسلام بوده‌اند؟ و یا این‌که برخی نظریه‌ها سیاست را امری شرعی می‌دانند و برخی دیگر مسئله‌ای عرفی؟ با فرض برداشت نخست، یعنی این تلقی که در اسلام تعریف واحدی از «دولت اسلامی» وجود دارد، هدف یک پژوهش‌گر درباب مشارکت سیاسی، بررسی نسبت تعریف فوق با الزامات تکثرگرایی خواهد بود. ولی با فرض دوم و سوم، آن‌چه برای محقق اهمیت پیدا می‌کند، نسبت تکثرگرایی با مبانی فقهی و کلامی متعددی است که در نظریه‌های متفاوت، و بر اساس قرائت‌ها و تفسیرهای خاص از اسلام صورت گرفته است.

به هرحال، جمیع مذاهب و فرق اسلامی یا اکثر قریب به اتفاق آن‌ها، بر وجوب رهبری و نظام سیاسی تأکید دارند، اما این اتفاق‌نظر، هرگز به معنای اجماع بر نظریه‌ای واحد در سیاست و دولت اسلامی نیست. از بارزترین شواهد نبود چنین نظریه‌ای، اختلاف مذاهب اسلامی در تعریف مفهوم امامت یا خلافت اسلامی است؛ شیعیان رهبری اسلامی را امری منصوص و منصوب از جانب خدا و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌دانند که در خصوص انسان‌های وارسته و امامان معصوم از تبار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله تحقق یافته است.

درحالی‌که خوارج و به‌ویژه اباضیه با رد اعتقادات شیعه، امامت و رهبری را در خصوص هر فرد مسلمان و مؤمن و عاقل ــ قطع‌نظر از خاستگاه نسبی و قبیله‌ای آن‌ها قابل تحقق می‌دانند.[۸] از ابن حزم نقل شده است که عموم خوارج، جمهور معتزله و نیز بعضی از مرجئه بر این نظرند که امامت بر هر کسی که به کتاب و سنت آگاه بوده و احکام و توصیه‌های دینی را اجرا نماید، خواه قریشی باشد یا عرب و یا حتی برده‌زاده، جایز است:

«و قال ضرار عن عمرو القطفانی، اذا اجتمع حبشی و قریشی کلاهما قائم بالکتاب و السنه، فالواجب ان یقدم الحبشی لانه اسهل لخلعه اذا حاد عن الطریقه؛

ضرار به نقل از عمرو قطفانی می‌گوید: وقتی دو نفر [برده] حبشی و قریشی داوطلب امامت باشند و هر دو بر کتاب و سنت پایبند باشند واجب است که [برده] حبشی را به رقیب قریشی او ترجیح داد، زیرا در صورت سرپیچی، خلع حبشی از قدرت آسان‌تر است.»[۹]

در تقابل، با دو دیدگاه شیعی و خوارج، مسلمانان معروف به اهل سنت، ضمن قبول شرط قریشی بودن یک‌سری شروط شرعی دیگری برای حاکم اسلامی ذکر می‌کنند که نوعاً در رساله‌های موسوم به *احکام السلطانیه* اشاره شده است.

هریک از مذاهب سه‌گانه، در درون خود نیز تفسیرها و قرائت‌های متعددی دارند، که هر کدام از آن‌ها نسبت‌های متفاوتی با مقوله کثرت‌گرایی پیدا می‌کنند. با عنایت به نظریه‌های متکثر و متنوع در فقه اسلامی، ارزیابی جایگاه کثرت‌گرایی در اندیشه اسلامی در صورتی ممکن خواهد بود، که نسبت آن با موارد سه‌گانه ذیل به دقت مورد بررسی قرار گیرد:

الف) نظریه‌های اسلامی ـ سیاسی؛

ب) منابع و متون اسلامی؛

ج) تاریخ سیاسی اسلامی.

نظریه‌های سیاسی مسلمانان، به لحاظ ساختار و ماهیت متفاوت «اقتدار»، پراکندگی و تکثر زیادی پیدا کرده‌اند، اما به‌طور کلی می‌توان آن‌ها را به دو گروه عمده قدیم و جدید تقسیم نمود که طبعاً، وجه اقتداری نظریه‌های گذشته، نسبت به دیدگاه‌های جدید غلیظ‌تر بوده و اندیشه‌های جدید عمدتاً گرایش‌های کم‌وبیش تکثرگرایانه‌ای نشان می‌دهند.

هیچ کدام از نظریه‌های فوق، منابع و متون اسلامی را کاملاً پوشش نمی‌دهند، بلکه هر کدام به لحاظ ویژگی‌های گفتاری خود، فقط بخشی از منابع را مورد استناد قرار داده و جنبه‌های دیگر را یا تفسیر می‌کنند و یا

به‌طور کلی مورد غفلت قرار می‌دهند. این نظریه‌ها، همچنین، هرگز نمی‌توانند کلیت تاریخ دولت اسلامی را در قالب گفتمان نظری خود جای دهند و هر کدام بناگزیر بخش‌های ویژه‌ای از تاریخ و تجربه اسلامی را مورد استناد قرار می‌دهند. به‌نظر می‌رسد که نظریه‌های سیاسی مسلمین، هرچند در شرایط تاریخی ـ سیاسی خاصی زاده شده‌اند،[۱۰] اما به محض زایش و ظهور خود، از لحاظ معرفت‌شناختی بر منابع و متون اسلامی از یک‌سوی و کلیت تجربه تاریخی از سوی دیگر تقدم پیدا کرده‌اند.[۱۱] بدین‌سان برخلاف سنت مشهور که نظریه‌ها را منبعث از معانی ذاتی و غیرتاریخی متون و منابع دینی تلقی می‌کرده‌اند، به‌نظر می‌رسد که این نظریه‌ها هستند که معنی و تفسیر ویژه‌ای را بر منابع اسلامی تحمیل کرده‌اند.[۱۲]

با توجه به نکته فوق، چنین می‌نماید که هرگز نمی‌توان صرفاً با استناد و تکیه بر نظریه‌ها، معنا و مفهوم منابع و تاریخ سیاسی اسلام را به درستی فهمید؛ بلکه ضرورت دارد که با عرضه و مقابله هر کدام از نظریه‌های اسلامی با یکدیگر، ضمن کسب آگاهی‌های بیشتر درباب منابع، متون و تاریخ سیاسی اسلام، ضریب خطای احتمالی آن‌ها را کاسته و میزان گزیده‌بینی و کژتابی در نصوص و سنن را ارزیابی نمود.

اصولاً، چنین می‌نماید که فقط در شرایط تضارب آراء و نظریه‌ها است که منابع و متون، و به‌طور کلی سنن اسلامی، معنای واقعی خود را بیشتر ظاهر و آشکار می‌کنند.[۱۳] در سطور ذیل، پس از بحث کوتاهی درباب انواع تکثرگرایی، دیدگاه‌های متنوعی را که از نظریه‌های سیاسی مسلمین درباب مشارکت سیاسی می‌توان استنباط نمود، طرح خواهیم کرد.

چنان‌که اشاره شد، تکثرگرایی سیاسی ـ اجتماعی، موضوع اصلی بررسی حاضر است، اما به لحاظ ارتباط مهم و بنیادی که با تکثرگرایی اعتقادی ـ فرهنگی دارد، حوزه دوم نیز به اجمال و به‌عنوان مقدمه‌ای برای ورود به تکثرگرایی سیاسی مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

۱. تکثرگرایی اعتقادی

تکثرگرایی اعتقادی، که مذهب و دین از عناصر عمده آن است، اساساً بر مبنای تنوع فهم‌های افراد و گروه‌ها از دین و متون دینی استوار است.[۱۴] به لحاظ عنصر دین، می‌توان دو نوع تکثرگرایی دینی [یا بین ادیانی] را از تکثرگرایی مذهبی [یا درون ادیانی] از هم تفکیک نموده[۱۵] و این پرسش را مطرح نمود که منابع و مبانی اسلامی، نسبت به دو نوع تکثرگرایی فوق چه موضعی دارند؟

در پاسخ به پرسش فوق، سه دیدگاه متفاوت وجود دارد:

۱. متفکران گذشته با اعتقاد به حقانیت مذهب یا تفسیر مذهبی واحد، دیگر نحله‌ها و ملل بدیل را خارج از دایره هدایت تلقی می‌کردند، طبق این اندیشه‌ها، حقیقت و حقانیت، چند چهره و تودرتو نیست؛ چون واحد است، جز واحد را بر نمی‌تابد. فلذا، دیگر ادیان و عقاید غیراسلامی به طریق اولی از حقیقت فاصله دارند. این نوع تفسیر مذهبی، در جزئیات و فروع مسائل نیز به حوزه عدم تساهل رانده می‌شدند؛[۱۶]

۲. در برابر مطلق‌گرایی افراطی فوق، دیدگاه افراطی دیگری با تأکید بر پلورالیسم مطلق در عقاید دینی، حتی جنگ میان موسی و فرعون را نوعی بازی برای سرگرمی ظاهربینان و در نهایت القای حیرانی و باز نهادن مجال برای رازدانان و باطن‌بینان تلقی می‌کند. دکتر سروش در مقاله *صراط‌های مستقیم* چنین برداشتی را کثرتی اصیل در حوزه ادیان معرفی می‌کند و بر همین مبنا، عناوین کافر و مؤمن را عناوینی صرفاً فقهی ـ دنیوی می‌داند که ما را از دیدن باطن امور غافل و عاجز می‌دارد.[۱۷] طبق این تفسیر از حقایق دینی، ناخالصی‌های ناشی از درآمیختگی حق‌وباطل چنان افق دیدها را تیره‌وتار کرده که امکان شناخت حق از باطل را غیرممکن نموده است. این نظریه به لحاظ معرفت‌شناختی، مقتضای بشریت و ساختمان دستگاه ادراکی بشر را ناتوان از درک و ارزیابی حق‌وباطل دانسته، به قلمرو نسبی‌گرایی و تفسیرگرایی مطلق رانده می‌شود.[۱۸] در عمل، به‌نظر می‌رسد که نسبی‌گرایی افراطی به‌گونه‌ای محترمانه از مسئولیت نظم و اداره حیات اجتماعی طفره می‌رود، زیرا این جمله که همه اندیشه‌ها درست است، در عمل به این

معناست که هیچ اندیشه‌ای درست نیست و ناگزیر در شرایط تکثر بیش از حد عقاید، هرگز نمی‌توان اندیشه و اعتقادی را ترجیح داد و بر مبنای آن برنامه‌ای برای زندگی جمعی تنظیم نمود،[۱۹] مگر این‌که بگوئیم در شرایط عدم قطعیت این چنین، تنها طریق ممکن زندگی، ابتنای نظم سیاسی ـ اجتماعی بر «اجماع» ناشی و حاصل از گفتگوها و چانه‌زنی‌های ممتد در قلمرو امورعامه است.[۲۰] ولی آیا با فرض نبود هرگونه مبنا و اصول مشترکی چنان گفتگو و اجماعی قابل تصور خواهد بود؟

۳. درباب تکثرگرایی اعتقادی دیدگاه سومی نیز وجود دارد که به‌نظر می‌رسد معقول‌تر و به لحاظ عملی مقبول‌تر از دو نظریه پیشین است. این دیدگاه که به نوعی حد وسط دیدگاه‌های گذشته را توصیه می‌کند، معتقد است که پلورالیسم دینی در صورتی می‌تواند مقبول و محقق باشد که ابتدا فرد یا گروه‌های انسانی، به اصول و حقایقی به‌مثابه اصول موضوعه و حقایق مشترک اعتقاد داشته و یا حداقل چنین اصولی را به‌عنوان پیش‌فرض‌ها و اصول مسلم بپذیرند.

در واقع پلورالیسم دینی در صورتی ممکن است که انسان‌ها و گروه‌های یک جامعه «ما به الاشتراک»ها و «ما به الامتیاز»هایی داشته باشند و اولی را «مفروض» گرفته و نسبت به دومی «رقابت» نمایند. طبق این اندیشه، پلورالیسم برون دینی منطقاً و عملاً غیرقابل تصور و تحقق است. تکثرگرایی فقط در قلمرو تکثرگرایی مذهبی (درون هریک از ادیان) یا بین ادیان هم‌خانواده چون ادیان ابراهیمی معنا دارد. و هرگز نمی‌توان به اقتفای برخی عرفان‌گراهای نظری و عملی، با نشان دادن نمایشی دور از حقیقت، خویشتن و جامعه را از حقیقت نزدیک محروم نمود.[۲۱]

هر کدام از سه دیدگاه فوق درباب تکثرگرایی، منابعی را از نصوص و سنن اسلامی مورد استناد قرار داده‌اند که در این‌جا به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) عدم تکثرگرایی

چنان‌که گذشت، نظریه اول هیچ‌گونه سازشی با تکثرگرایی اعتقادی ندارد. این نظریه هم در اندیشه‌های شیعی و هم در متون اهل سنت، چارچوب‌های انعطاف‌ناپذیری از استدلال و مستندات روایی را پذیرفته‌اند که هر کدام منابع

مورد استفاده رقیب را به شدت مورد نقض و رفض قرار می‌دهند. به‌عنوان مثال، در مسانید شیعه ضمن استدلال به حدیث غدیر درباره نصب امام علی(ع)، وجوب نصب امام و حجت از باب لطف، و در کلیه ادوار تاریخ، مورد تأکید قرار گرفته است. کلینی از امام صادق(ع) نقل می‌کند:[۲۲]

۱. «ما زالت الارض الا و لله فیها الحجه، یعرف الحلال و الحرام و یدعو الناس الی سبیل الله»؛

۲. «ان الله اجل و اعظم من ان یترک الارض بغیر امام عادل»؛

۳. «ان الله لم یدع الارض بغیر عالم، و لولا ذلک لم یعرف الحق من الباطل».

در مقابل، مصادر اهل سنت احادیثی با سند و دلالت معتبر (از طریق مذهب خودشان) نقل می‌کنند که با تمام استدلال‌های شیعه تعارض تام داشته و در صدد حل تناقضات سیاسی ـ مذهبی بعد از رحلت حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌باشند؛ احمد شلبی اساس حتی حادثه غدیر را انکار می‌کند.[۲۳]

ب) تکثرگرایی مطلق

نظریه دوم، در تعارض با مطلق‌گرایی نظریه اول، تفسیری از دیانت اسلام ارائه می‌دهد که بر مبنای آن هرگونه تکثرگرایی بین‌ادیانی و درون‌دینی قابل تأسیس است.

چنان‌که اشاره گردید، عبدالکریم سروش چنین تفسیری از دیانت اسلام را با استناد و استمداد از میراث تساهل‌گرای عرفان و تصوف انجام می‌دهد. وی در این راستا، آیه «انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا، ان اکرمکم عندالله اتقیکم» (حجرات/۱۳.) را به‌عنوان یکی از مبانی قرآنی تکثر و تعارف تفسیر می‌کند؛[۲۴] به‌طور کلی برداشت‌های شهودی و کشفی از تعالیم اسلامی در جامعه کنونی که با استدلال‌های عقلی ـ کلامی و روایی ـ فقهی انس بیشتری ندارند، دیر پذیرفته می‌شود. و در عمل نیز، به دلایل متعددی، چنان‌که تاریخ اندیشه‌های عرفانی نشان داده است، ناتوان از ارائه نظمی جایگزین در حیات جمعی، سر در دامن حیرت فرو می‌برد.[۲۵]

برخلاف شیوه فوق، ابوفارس ـ یکی از نویسندگان جدید اهل سنت ـ بحث درباب تکثرگرایی اعتقادی را با تکیه بر رهیافت معمول فقاهت سنی، و با استناد به آیات

متعددی از قرآن کریم توضیح می‌دهد. طبق تفسیر ابوفارس،[۳۶] نصوص دینی و اجماع امت اسلامی به وضوح تصریح دارند که انسان در پذیرش هیچ دینی و مذهبی، حتی دیانت اسلام مجبور نیست؛ «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» (بقره/۲۵۶.)

به‌نظر ابوفارس، اقتضای حکمت الهی است که با عدم اجبار احدی در پذیرش دین خاصی، هر انسانی مسئولیت سرنوشت خویش را به عهده بگیرد. زیرا اگر جز این بود، و اگر خداوند اراده می‌کرد، البته جمیع مردمان عالم مؤمن می‌شدند؛ «و لو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعا، افأنت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین» (یونس/۱۹۹.) «و لو شاء الله ما اشرکوا» (انعام/۱۰۷.)، «و لو شاء ربک لجعل الناس امه واحده» (هود/۱۱۸.)

در این اندیشه، حکمت خداوند بر آن است که با حفظ آزادی انسان، و بدون هیچ‌گونه اجباری، ایمان و کفر، هدایت و گمراهی، خیروشر را بر مردم تبیین نموده، آنان را در انتخاب یکی از دو طریق مختار و آزاد گذارد تا محاسبه اعمال انسان‌ها ممکن گردد.[۱]

و قال تعالی: «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا، انا اعتدنا للکافرین سلاسل و اغلالا و سعیرا، ان الابرار یشربون من کاس کان مزاجها کافورا» (انسان/۵ ـ ۳.)

به لحاظ تمهید نکات فوق است که خداوند مهم‌ترین رسالت انبیاء را تبلیغ دین و اقامه حجت بر خلق قرار داده است و در این مهم هیچ‌گونه اکراه و اجباری در برابر اراده و انتخاب آزاد انسان لحاظ نشده است.[۲]

ابوفارس، اضافه می‌کند که در قرآن، اعم از آیات مکی و مدنی «اصل آزادی عقیده برای همه مردم» مفروض شده است و درست به همین خاطر است که در

---

۱. «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر انا اعتدنا للکافرین نارا احاط بهم سرادقها و ان یستغیثوا یغاثوا بماء کالمهل، یشوی الوجوه بئس الشراب و ساءت مرتفقا. ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات انا لانضیع اجر من احسن عملا اولئک لهم جنات عدن تجری من تحتهم الانهار» (کهف/۳۱ـ ۲۹.)

۲. «رسلا مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجةٌ بعد الرسل» (نساء/۱۶۵.) «فان اسلموا فقد اهتدوا و ان تولوا، فانما علیک البلاغ و الله بصیر بالعباد» (آل‌عمران/۲۰.) «فان اعرضوا فما ارسلنا علیهم حفیظا ان علیک الا البلاغ» (شوری/۴۸.)

پایان سوره «کافرون» به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دستور می‌رسد که خطاب به آنان بگوید: «لکم دینکم ولی دین». و در آیه دیگری چنین می‌فرماید: «و ان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه مأمنه» (توبه/٦.)

در این تفسیر، تشریع جهاد نه به منظور گسترش مرزها و حدود، و یا تحمیل عقیده اسلامی، بلکه درست با هدف حفظ آزادی عقیده عموم، و جلوگیری از غلبه سیاست بر اندیشه و اجبار قطب‌های قدرت در پذیرش دین معین صورت گرفته است؛[۲۷] «و لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا و لینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز» (حج/٤٠.)

در این آیه، چنان‌که ابوفارس تذکر می‌دهد، ذکر مراکز عبادی یهود و نصاری در کنار مسجد مسلمانان، به‌عنوان نمادهای گسترش عقاید مذهبی، و توصیه بر حفظ همه آن‌ها بیانگر اهتمام اسلام بر حریت و آزادی اعتقادی است.

در جای دیگری به گفتگو و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز اهل کتاب تأکید می‌کند: «و لاتجادلوا اهل الکتاب الا بالتی هی احسن» (عنکبوت/٤٦.) این توصیه در حالی است که قرآن به صراحت اشعار می‌دارد که در انجیل و تورات و به‌طور کلی عقاید دینی پیروان این دو مذهب تحریف جدی صورت گرفته است. آیات زیر نمونه‌ای از این تصریح است:

۱. «و قالت النصاری المسیح هو ابن الله» (توبه/۳۰)؛
۲. «لقد کفر الذین قالوا ان الله هو المسیح» (مائده‌ی/۱۷)؛
۳. «و قالت الیهود عزیز ابن الله» (توبه/۳۰).

قرآن در کنار تأکید بر حفظ آزادی دینی، حدود رابطه مسلمانان با پیروان ادیان دیگر را به وضوح مشخص می‌کند؛ جنگ با کسانی که به قتال برخاسته‌اند و زندگی مسالمت‌آمیز با آنان که طالب صلح هستند و در هر دو صورت هیچ‌گونه اجباری بر ترک دین و عقیده نخواهد بود.[۱]

---

۱. «لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم، ان تبروهم و تقسطوا

ابوفارس حتی آزادی عقیده را فراتر از اهل کتاب، به ادیان غیر کتابی نیز تسری می‌دهد و به حدیثی از پیامبر اسلام (ص) استناد می‌کند که فرمود: از پیروان مجوس ــ که آتش‌پرست هستند ــ جزیه بگیرید و بگذارید در دین خود باقی بمانند.[۲۸] وی همچنین به تجربه حکومت‌های اسلامی در هند اشاره می‌کند که علی‌رغم سلطه چندین صد ساله بر این سامان، آزادی مذهبی هندوها را سلب نکردند. به‌نظر ابوفارس، اخذ جزیه و خراج به منظور تأمین امنیت و استفاده آنان از هزینه‌های مصروفه در مؤسسات و نهادهای دولت اسلامی است و ربطی به عقاید مذهبی ندارد.[۲۹]

ج) تکثرگرایی مذهبی یا درون مذهبی

نظریه سوم دامن تکثرگرایی را چندان پهن و گسترده نمی‌بینند. بر اساس استدلال این گروه، تکثرگرایی بین‌ادیانی، که نه بین اهل کتاب، بلکه همزیستی اسلام با ادیان غیر کتابی و مشرک باشد، امری غیر متصور و مغایر با عناصر اساسی دیانت اسلام است؛ اسلام و ادیان و مذاهب غیر کتابی هیچ نقطه مشترکی ندارند تا امکان توافق بر اصول موضوعه‌ای حاصل شده، مبنی و پایه‌ای برای رقابت در مابه الامتیازها تدارک شود. مثلاً میان آته‌ئیسم (منکر خدا) و ته‌ئیسم (معتقد به خدا) و همچنین دو اندیشه سکولاریسم و تفکر معتقد به رابطه دین و سیاست که هر کدام در صدد نفی کامل رقیب هستند، چه رقابتی می‌توان تصور کرد؟[۳۰]

محمدتقی جعفری، در مورد میزان دلالت آیاتی نظیر «لکم دینکم ولی دین» بر پذیرش کثرت‌گرایی اعتقادی می‌گوید:

«اگر مخاطب «یا ایها الکافرون» مشرکین باشند، قطعاً لکم دینکم را به معنای یک دین الهی قابل قبول و جایز نمی‌داند. زیرا انکار و مبارزه با شرک از اصلی‌ترین مبانی عقیدتی اسلام است. معنای «لکم دینکم» تصدیق شرک نیست،

الیهم، ان الله یحب المقسطین. انما ینهاکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من دیارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولوهم و من یتولهم فاولئک هم الظالمون» (ممتحنه/۹ـ ۸.)

بلکه همان‌گونه که در بعضی از آیات آمده است، مقصود توبیخ شدید اصرار و لجاجت مشرکین است که از زبان پیامبرش می‌فرماید... و این منافاتی با انکار شرک و مبارزه با مشرکین در موقعیت مناسب و اجتماع ندارد.»[۳۱]

علامه محمدتقی جعفری، در ادامه گفتار خود، توضیح می‌دهد که آیاتی چون «سواء علیهم اانذرتهم ام لم تنذرهم فهم لا یؤمنون» هرگز به این معنا نیست که عدم ایمان آنان از دید اسلام مقبول است و یا مقصود، متارکه تخاصم بوده یا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله همزیستی با آن‌ها را پذیرفته است. برعکس، آیه «ان الدین عندالله الاسلام» تنها دین برگزیده را «اسلام» به معنای خاص دیانت حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله معرفی کرده است.[۳۲]

بر اساس این برداشت، کثرت‌گرایی فقط در شرایط پذیرش اصول موضوعه‌ای قابل تحقق است که در درون یک دین، یا طرفداران و پیروان مذهبی خاص از یک دین ممکن است. بنابراین، هر چقدر از یک مذهب به سمت دین و سپس ادیان متعدد حرکت می‌کنیم، به دلایل زیادی، از جمله کاهش اصول موضوعه و پذیرفته‌شده، با امکان اندکی نسبت به مسئله کثرت‌گرایی مواجه می‌شویم؛ در قرآن در مورد اهل کتاب می‌فرماید: «قاتلوا الذین لایؤمنون بالله و بالیوم الآخر و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیه عن ید و هم صاغرون» (توبه/۲۹.)

به هرحال، اندیشه سوم بر آن است که با فرض قبول اصول موضوعه یک دین و مذهب، تکثرگرایی در مبانی فقهی و آراء و ظهورات عملی منبعث از آن، امری پذیرفته شده است؛ «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه» (زمر/۱۷.) با تکیه بر پذیرش تکثر در مبانی فقهی ـ اجتهادی در درون یک مذهب و دیانت، رهیافت سوم نیز، حداقل در قلمرو درون‌دینی و مذهبی، با دیدگاه دوم نزدیک شده و نتایج سیاسی مترتب بر تکثرگرایی اعتقادی را می‌پذیرد. در سطور زیر، به موضع این دو گروه درباره حوزه‌ها و حدود تکثرگرایی سیاسی ـ اجتماعی می‌پردازیم. البته تأکید ما بر تکثرات سیاسی است.

۲. تکثرگرایی سیاسی

تکثرگرایی سیاسی بخش مهمی از مشارکت سیاسی است که تحت عنوان مشارکت غیرمستقیم و نهادمند مردم در سیاست از آن یاد می‌شود. منظور از تکثرگرایی سیاسی، وجود احزاب، گروه‌ها و جناح‌های سیاسی است که «فعالان سیاسی» در قالب این نهادها، به دیدگاه‌ها و مواضع سیاسی خود سامان می‌دهند.[۳۳]

هدف عمده این‌گونه نهادهای حزبی و جناحی، دسترسی به حکومت و تصدی مراکز رسمی قدرت سیاسی، به منظور اداره امور عامه، بر اساس دیدگاه‌ها و برنامه‌های خود می‌باشد. در یک جامعه تکثرگرا که بر مبنای یک‌سری اصول موضوعه و عقاید مورد قبول همه گروه‌ها، وحدت سیاسی ـ ملی و ارزش‌های جامعه تأمین و تضمین شده است، حزب یا جناح حاکم همواره در تعارض و رقابت با احزاب رقیب، در تلاش ارائه خط‌مشی‌ها و برنامه‌هایی است که بتواند حداکثر منافع عامه را تأمین و بنابراین بیشترین حجم حمایت‌های مردمی را حفظ کند.[۳٤] وجود چنین ساختار مردم‌گرایانه و مردم‌مدارانه در جامعه تکثرگرا، دو کارویژه مهم انجام می‌دهد: نخست گسترش آگاهی‌ها و نهادهای سیاسی ـ مردمی و دوم: تقریب مصالح نظام سیاسی با مصلحت عامه؛ حزب یا جناح حاکم در رقابت با احزاب معارض، مصلحت دولت را اساساً هنگامی تضمین خواهد کرد که بتواند مصالح عامه را تشخیص و تأمین نماید. در غیر این صورت به‌طور مسالمت‌آمیز از دایره قدرت و دولت بیرون خواهد شد.

احزاب و گروه‌های سیاسی را به دو اعتبار تقسیمات کشوری و تقسیمات اعتقادی می‌توان تفکیک و مورد بررسی قرار داد. بر مبنای تقسیمات کشوری؛ احزاب و جناح‌های سیاسی به دو دسته مهم تقسیم می‌شوند: احزاب منطقه‌ای و احزاب ملی.

گروه‌ها یا احزاب منطقه‌ای نهادها و جماعاتی هستند که در محدوده امور سیاسی منطقه‌ای و محلی فعالیت می‌کنند. این دستجات و گروه‌ها عموماً بر منابع محلی متکی بوده و طبعاً سیاست‌های اصولاً منطقه‌ای را دنبال می‌کنند. گروه‌های سیاسی محلی در انتخابات شوراهای محلی، نمایندگان مجلس شورای اسلامی به رقابت‌های سیاسی پرداخته و در برخی مواقع هم موفق به دستیابی به نهادهای

اجرایی محلی از قبیل استانداری‌ها، مدیریت دانشگاه‌ها و ادارات محلی می‌گردند. مطبوعات و محافل منطقه‌ای دارند؛ اعضای آن‌ها نوعاً بومی‌اند و بنا به موقعیت‌ها و شرایط، به‌طور متناوب با سیاست‌ها و فعالیت‌های احزاب و جناح‌های ملی همدلی و همراهی می‌کنند.[۳۵]

برخلاف گروه‌های منطقه‌ای، احزاب و جناح‌های ملی، عموماً برنامه‌ها و فعالیت‌های ملی و فراگیر دارند. این نوع احزاب یا جناح‌ها، نظر به سیاست‌گذاری کلان دولت دارند و با تأسیس دفاتر و حوزه‌های حزبی ـ جناحی در شهرستان‌ها و مراکز استان، فعالیت سیاسی خود را سازماندهی می‌کنند. نشریات آن‌ها در سطح ملی منتشر می‌شود و در تلاش جذب و تربیت نیروهای کارآمد از تمام سطوح و مناطق کشور می‌باشند. هدف عمده این نوع جناح‌ها و یا احزاب دستیابی به اکثریت‌های پارلمانی، پیروزی در رقابت‌های ریاست‌جمهوری و به‌طور کلی قبضه نمودن مراکز تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری کشور، به منظور اجرای دیدگاه‌ها و برنامه‌های خود در سطح ملی و کشوری است.[۳۶]

چنان‌که اشاره کردیم احزاب سیاسی به لحاظ عقیده و مذهب نیز به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند:

الف) احزاب اسلامی؛

ب) احزاب غیراسلامی.

منظور از احزاب اسلامی جناح‌ها و گروه‌هایی هستند که به اصول اعتقادی اسلام ایمان دارند: این‌گونه احزاب که بر مبنای تقسیمات کشوری به دو گروه منطقه‌ای و ملی قابل تقسیم هستند، علی‌الاصول به نقش و نیز ضرورت تطبیق دیانت و شریعت اسلام با لوازم و الزامات زندگی سیاسی اصرار دارند.[۳۷] باید تأکید نمود که رویکرد فوق در نسبت بین دین و سیاست، نتایجی ذاتاً تکثرگرایانه و نخبه‌گرایانه در حوزه سیاست تولید می‌کند. زیرا، با فرض نقش دین در سیاست، اولین «مسئله»ای که طرح می‌شود، ضرورت قرائت، فهم و به‌طور کلی تفسیر متون و منابع شرعی است. و این امر بنا به کثرت گریزناپذیر فهم‌ها از یک‌سو، و تعدد مفسران از سوی دیگر که جماعات انسانی را به

ضرورت به تقلید از این یا آن مفسر سوق داده و می‌دهد، سنگ بنای پلورالیسم فکری ـ سیاسی در جامعه اسلامی را بنیاد می‌نهد.[۳۸]

با توجه به ویژگی‌های فوق در احزاب اسلامی، این گروه‌ها به دو دسته احزاب مذهبی- فرقه‌ای و نیز احزاب فقهی ـ اجتهادی تفکیک می‌شوند. در سطور آتی به ماهیت و شیوه فعالیت این نوع احزاب مذهبی بیشتر خواهیم پرداخت.

احزاب غیر اسلامی، که به اصول اعتقادی اسلام ایمان ندارند و حقانیت دین اسلام را انکار نموده و ملتزم به شریعت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله نیستند، به لحاظ اعتقادی به سه دسته احزاب کتابی، احزاب غیر کتابی و احزاب سکولار تقسیم می‌شوند.

تکثرگرایی سیاسی در دولت اسلامی

اسلام، بر مبنای نظام اعتقادی که دارد نسبت به دو نوع تکثرگرایی در احزاب اسلامی و غیر اسلامی موضع متفاوت دارد. به‌نظر می‌رسد که «دولت اسلامی» درباب احزاب غیر اسلامی مطلقاً موضع سلبی دارد. ولی در خصوص احزاب اسلامی علی‌الاصول و بر اساس مقررات و چارچوب‌هایی که در نظریه‌های گوناگون اسلامی متفاوت می‌نماید، دیدگاه مثبتی دارد.

الف) احزاب غیر اسلامی

جامعه اسلامی به تکثرگرایی مطلق در حوزه سیاست که احزاب غیر اسلامی نیز همانند احزاب اسلامی فعالیت نمایند، مشروعیت نمی‌دهد. بنابراین، احزاب غیر اسلامی، اعم از کتابی، غیر کتابی و سکولار که نظام ارزش، اخلاق، شریعت، قضاء و حکومت اسلامی را نفی و طرد می‌کنند، به دلایل ذیل امکان فعالیت در سطح ملی ندارند:[۳۹]

۱. منطق تکثرگرایی سیاسی، اقناع مردم جهت اجرای عقاید، اهداف و برنامه‌های حزبی است، مسلماً یکی از مهم‌ترین مبانی احزاب غیراسلامی مخالفت با ارزش‌های اسلامی است. درحالی‌که از تصریحات مهم قوانین اساسی در «دولت یا دولت‌های اسلامی» حراست دین و توسعه ارزش‌های دینی و اسلامی در جامعه است.

۲. احزاب سیاسی غیر اسلامی، در صدد تبلیغ مبانی اعتقادی خود بوده و مقدمات تکفیر و ارتداد آحاد جامعه اسلامی را تدارک می‌کنند. و این امر، با توجه به احکام مرتد در فقه اسلامی، و وجوب حفظ دماء و اموال مسلمین، مغایر با نظم اجتماعی، مدنی و سیاسی است و تماماً متناقض با احکام ارتداد در شریعت اسلام می‌باشد.[٤٠]

۳. کثرت‌گرایی سیاسی، چنان‌که در قبل اشاره کردیم، ناظر به فعالیت سازمان یافته فعالان سیاسی در درون نظام و دولت اسلامی است. بنابراین، اصل در کثرت‌گرایی سیاسی التزام به قانون اساسی و دیگر قوانین دولت است. قانون اساسی دولت اسلامی اصولاً مبتنی بر قرآن و دیگر نصوص مذهبی و فقهی و سیره و اجماع است که همه آن‌ها مانع از ظهور یک حزب سیاسی غیرملتزم به عقیده و شریعت اسلامی است.[٤١]

٤. یکی از اصول اجتماعی و اعتقادی مسلمین، نفی سبیل و عدم سلطه کفار بر مسلمین است؛ «ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا» (نساء/١٤١.) و در صورتی که هر حزب غیر اسلامی امکان دستیابی به قدرت در جامعه اسلامی را پیدا کند، برخلاف نص فوق، تفوق تمام بر مسلمین پیدا نموده و موجبات استخفاف دین، آبرو و اموال مسلمین را تمهید می‌کند.

اجماع مسلمان‌هاست که حاکم اسلامی اگر مرتد شد مستحق عزل و خلع و قیام علیه او می‌باشد. محمدرشیدرضا در *تفسیر المنار* می‌نویسد:

«مسلمانان اجماع دارند که خروج علیه حاکم مسلمانی که مرتد شده است واجب است و همین‌طور حلال و مباح نمودن آن‌چه که حرمتش در نصوص یا بر اساس اجماع مفروض و مسلم است: از قبیل زنا، شراب، و نیز تعلیق و ابطال احکام و حدود شرع، مادام که خداوند چنین اذنی نفرموده است، از مصادیق کفر و ارتداد می‌باشد».[٤٢]

علامه حلی در شرح *باب حادی عشر* به نقل از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌نویسد: «الا لا ترجعوا بعدی کفارا»[٤٣] در سوره بقره همچنین آمده است: «و من یرتدد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و

الآخره و اولئک اصحاب النار» (بقره/۲۱٤.) «ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر مادون ذلک لمن یشاء» (نساء/٤٨.)

ب) احزاب و گروه‌های اسلامی

دیانت اسلامی، تکثرگرایی سیاسی را که مبتنی بر اصول عقاید و شریعت اسلامی است، می‌پذیرد. در چارچوب این نوع تکثرگرایی، احزاب سیاسی، به حاکمیت خداوند اعتقاد داشته، ملتزم به عدم مخالفت احکام سیاسی با منابع دینی و نصوص و سنن می‌باشند. دیانت اسلام را تنها منبع وحید قانون‌گزاری دانسته و اعلام می‌کنند که در صورت دستیابی به قدرت سیاسی، به اندازه یک بند انگشت نیز از اصول و مبانی اسلامی تخطی نخواهند کرد.[٤٤]

احزاب و گروه‌های اسلامی که در سطح منطقه‌ای و عموماً ملی فعالیت می‌کنند، به لحاظ مبانی کلامی و اجتهادی به دو نوع احزاب مذهبی ـ فرقه‌ای و احزاب فقهی‌ـ اجتهادی قابل تقسیم هستند. هرچند که نوشته‌ها و آثار مربوط به تکثرگرایی اسلامی، بسیار اندک بوده و یا فعلاً فاقد هرگونه نوشته‌ای در این‌باره هستیم، اما به‌نظر می‌رسد که در صورت طرح درست مسئله در حوزه‌های مذاهب اسلامی، به‌ویژه در شرایط کنونی که سیاست تقریب مذاهب در جهان اسلام به جد مطرح است، راه چندان درازی در کشف راه و کارهای کلامی و فقاهتی تکثرگرایی اسلامی نباشد.

در عین‌حال، به دلایل اختلافات مهم تاریخی‌ـکلامی در بین مذاهب اسلامی، تکثرگرایی معطوف به احزاب مذهبی‌ـ فرقه‌ای با موانع به نسبت بیشتر و پیچیده‌تری رو به رو است. اما احزاب فقهی‌ـ اجتهادی که مبانی کلامی یک مذهب از مذاهب اسلامی را پذیرفته‌اند، به‌ویژه در شرایط کنونی کشور ایران که اکثریت قریب به اتفاق مردم معتقد به مذهب شیعه هستند، با هیچ‌گونه مشکل اصولی و مبنایی مواجه نخواهند بود.

این دسته از احزاب و گروه‌های سیاسی ضمن اعتقاد به اصول و مبادی شیعی، صرفاً در وسایل و روش‌های حکومت و اداره امور عامه، اختلاف و «رقابت» دارند؛ اختلافاتی که علی الاصول یا ناشی از دیدگاه‌های فقاهتی است

و یا حاصل «مرجعیت مردم در شناخت و تعیین موضوعات سیاسی» که در نظام فقه اسلام پذیرفته شده است.[٤٥]

در تکثرگرایی اسلامی نوع اخیر که می‌توان آن را تکثرگرایی فقاهتی ـ اجتهادی هم نامید، نظریه‌های اجتهادی نخبگان مذهبی ـ سیاسی؛ یعنی علما و مجتهدینی که فعالان عرصه دین و سیاست هستند و نیز گروه‌ها و جماعاتی که کارشناسان موضوعات سیاسی بوده و به عبارتی «خبرگان سیاست» هستند مبنای فعالیت‌های حزبی را تشکیل می‌دهند. این نخبگان، به میزان و تعداد حامیان و طرفدارانی از عامه مردم، که به نظر و عمل آنان با تایید و احترام می‌نگرند، از قدرت رقابت و مشارکت در قلمرو دولت و به‌طور کلی امر سیاسی برخوردار خواهد بود.

به هرحال، چنین می‌نماید که در فرهنگ اسلامی، به‌ویژه نظام فقاهتی شیعه، نوعی از تکثرگرایی به چشم می‌خورد که از لحاظ نظری قابلیت تبدیل به «پلورالیسم سیاسی» و یا «احزاب اسلامی» را دارد. از دیدگاه شیعیان، (و نیز، دیگر نظام‌های فقاهتی) در مباحث اجتماعی‌ـ سیاسی به این دلیل که اغلب امور نظری هستند، راه اجتهاد، اظهارنظر، امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر باز است.[٤٦] و چنان‌که امام خمینی (قدسره) هم تأکید دارند، اظهارنظرها، امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر، و به‌طور کلی هرگونه فعالیت سیاسی، تا زمانی که به منازعه و جرح و قتل منجر نشوند، نیاز به استیذان و اذن ولی فقیه نخواهند داشت.[٤٧] منتهی، این تکثر نظری و در نتیجه، سیاسی‌ـ اجتماعی، با اختیارات و احکام ولایی ولی فقیه رابطه ظریفی دارد که در نظریه‌های متفاوت شیعی نسبت‌ها و شقوق گوناگونی پیدا می‌کند. در سطور آینده به بررسی نظریه‌های متفاوت حاکمیت اسلامی و رابطه آن‌ها با تکثرگرایی سیاسی فوق خواهیم پرداخت.

به‌طور خلاصه، تکثرگرایی سیاسی در دولت اسلامی به این مفهوم است که هر حزب اسلامی در راستای قطب‌بندی مردم و اقناع آنان درباره صحت و فایده‌مندی برنامه‌های حکومتی خود در صورت دسترسی به قدرت سیاسی فعالیت می‌کند. این فعالیت‌ها ضمن احترام به اصول و مبادی اسلامی بر مبنای

مشروعیت اجتهادات اختلافی در حکومت و اداره جامعه و نقش مردم و کارشناسان در موضوعات سیاسی استوار است.[۴۸]

برخی عوارض تکثرگرایی

محمد عبدالقادر ابوفارس، برخی عوارض منفی را برای تکثرگرایی و تحزب در دولت اسلامی ذکر می‌کند.[۴۹] این عوارض منفی که به‌نظر بعضی از متفکرین اسلامی ذاتی تکثرگرایی هستند و برخی دیگر نیز عکس آن را معتقدند، در فعالیت‌های انتخاباتی ریاست‌جمهوری اسلامی در بهار ۱۳۷٦ ایران نیز آشکار و ظاهر شدند.

۱. از جمله مهم‌ترین عوارض منفی تکثرگرایی ایجاد تفرقه و تنازع و احیاء و گسترش اختلافات مکنون در جامعه اسلامی است که باعث تضعیف قوای امت و سستی بنیان دولت اسلامی در مقابل دشمنان می‌شود: «و لاتنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم» (انفال/٤٦.)

در وضعیت تکثر سیاسی، هر انسانی در راستای نظریه فقهی و اجتهادی خود، مردم را به حمایت از دیدگاه موردنظر خود دعوت نموده و فکر اجتهادی مخالف را به شدت مورد هجوم و انتقاد قرار می‌دهد. در چنین شرایطی که هدف اساسی گروه‌های رقیب، نه استدلال اجتهادی، بلکه کسب رأی و حمایت بیشتر و در مقابل تقلیل آراء رقیب است، خصومت‌ها و پرده‌دری‌ها افزون شده و مخاصمات از حد مشروع و حتی از سطح زبان و مطبوعات به درگیری‌های اجتماعی کشیده می‌شود.

۲. یکی دیگر از ایرادات مهم بر تکثرگرایی سیاسی این است که تکثرگرایی «حیات معقول» انسان‌ها را دچار تحدید می‌کند. موجب رشد تدلیس در عقاید و انظار شده، و با ایجاد فضای تردید و عدم اطمینان، آرامش جامعه را به هم می‌ریزد.

طبق این استدلال، انسانی که در اصول و مبانی عقیدتی خود دچار شک و تردید شد، دیگر از اعماق جان نمی‌تواند به جامعه‌اش خدمت کند؛ بلکه نمی‌تواند درباره هویت خود اندیشه صحیحی داشته باشد. جوانی که اطمینان

ندارد مبنای حیاتش بر چه اصولی استوار است، هدف زندگیش چیست و اصلاً بشریت یعنی چه، کلماتی از دهانش بیرون می‌آید و تخیلاتی به ذهنش خطور می‌کند که حتی بنیان‌گزاران پوچ‌گرایی هم بدان‌گونه سخن نمی‌گویند و نمی‌اندیشند. این سانسور علم نیست، دلسوزی به آدمیت است.[۵۰]

این‌گونه منتقدین عقیده دارند که طرح و تحقیق نظریات متنوع در صورتی که اشاعه آن موجب اضطراب در افکار مردم نباشد، مانعی ندارد. اما به هرحال اصل در تکثرگرایی، به‌ویژه در احزاب اسلامی، طرح نظریه‌ها، خط‌مشی‌ها و برنامه‌ها در شارع عام است تا بدین‌ترتیب افکار عمومی جلب و تحریک شود. و این امر، جز ایجاد تشویش روانی و افزودن دردی به دردهای جامعه نتیجه‌ای ندارد. یکی از اندیشمندان معاصر می‌گوید:

«این‌که شرط کردیم طرح نظریات گوناگون باعث اضطراب نباشد، برای این است که مردم به‌طور جدی می‌خواهند با نظر به وضع مغزی و روانی خود، زندگی آرامی داشته باشند، بر هم زدن این آرامش، تنها از دست دادن نوعی لذت نیست، بلکه موجب اختلال در فرهنگ دینی، اخلاقی، و حتی، حقوقی و سیاسی نیز خواهد بود.»[۵۱]

این متفکر در ادامه گفتار خود می‌افزاید:

«نوگرایی و نوبینی، آری؛ ولی مختل ساختن مغز و روان مردم و جامعه هرگز... جامعه از حیث‌حقوقی، سیاسی، فرهنگی و... راهی برای خودش دارد و به راهی می‌رود؛ چرا بدون اثبات با دلایل قطعی و به مجرد خوشایند بودن تازه‌گرایی و [و تازه‌گرایان] بی‌اساس، باید آن را دچار تشویش کرد؟

ظالم آن قومی که چشمان دوختند
وز سخن‌ها عالمی را سوختند.» [۵۲]

۳. در تکثر سیاسی، فعالان حزبی و حامیان توده‌ای آنان قهراً مرتکب بعضی از محظورات و محرمات شرعی می‌شوند. مسائلی نظیر غیبت، نمامی، کذب، شهادت دروغ، تعریف بی‌جای همدلان و بدگویی از دشمنان، افتراء، تجسس

حرام که موجب ترور شخصیت و کدر کردن چهره مخالفین و به‌طور کلی چهره‌سازی نابه‌جای مثبت و منفی در سایه تبلیغات احساسی می‌شوند.[۵۳]

٤. تعصب حزبی و التزام به رأی و منافع حزب یکی دیگر از آفات تکثرگرایی سیاسی است که موجب خدشه در تعقل و آزاداندیشی افراد در جامعه متکثر می‌شود. در چنین جامعه‌ای فعالان سیاسی که مناصب دولت را به عهده می‌گیرند، خرد و تدبیر را کنار گذاشته و مطابق با لوازم و الزامات حزب و جناح خود عمل می‌کنند. در واقع، بسیاری از قوانین، سنن و احکام شریعت را بنابر مصالح حزب و گروه خاص، توجیه و تفسیر می‌نمایند و در شرایطی، خود و گروه خود را در مقابل رقیب تزکیه می‌کنند؛ «فلا تزکوا انفسکم هو اعلم بمن اتقی» (نجم/۳۲.) به‌طور کلی در تکثرگرایی سیاسی، نظام‌های حزبی از کارویژه اصلی خود به‌عنوان ابزار مشارکت‌سیاسی، به افراط در تعظیم و تقدیس حزب تغییر ماهیت داده،[٥٤] و به‌عبارت دیگر به جای این‌که سازمان حزب و گروه در خدمت افراد باشد، افراد در خدمت منافع احزاب و جناح‌ها قرار گیرند.

تأمل در آثار مثبت و منفی تکثرگرایی

تکثرگرایی سیاسی، چنان‌که به برخی از عوارض منفی آن اشاره کردیم امری ذووجهین است و همزمان پیامدهای منفی و مثبت مشخص در ساحت زندگی عمومی بر جای می‌گذارد. به عبارت بهتر؛ وجود و عدم تکثر سیاسی هر دو عوارض منفی دارند، ولی چگونه می‌توان بین این دو انتخاب نموده و طبق قاعده دفع افسد به فاسد اقدام نمود؟ آیا تکثرگرایی سیاسی با همه مشکلاتی که دارد، از مشکلات ناشی از فقدان آن کم خطرتر نیست؟

در ارزیابی مسائل فوق، اولین گام، شناسایی و ارزیابی الگوهای بدیل تکثرگرایی سیاسی در اداره دولت اسلامی است. دو نوع بدیل عبارتند از: حکومت فردی و حکومت تک‌حزبی؛ و هر دو نوع حکومت، چنان‌که تاریخ تحول نظام‌های سیاسی، به‌ویژه در تمدن اسلامی نشان می‌دهد، در چنبر استبداد و فساد سیاسی، اقتصادی و اداری افتاده و آزادی‌های عمومی را سلب نموده‌اند.[۵۵] زیرا در این حکومت‌ها،

فرمانروایان هیچ‌گونه رقیب و حسیب قابل توجه در مقابل تصرفات و تقصیرات خود نمی‌بینند. افراد و گروه‌ها به تدریج از چنین حکومت‌هایی فاصله گرفته و انباشت نارضایتی‌ها، علایق سرکوب شده و عقده‌ها، موجب انقلاب‌های خونین، هرج‌ومرج و یا کودتاهای متوالی در جوامع اسلامی شده است.(۵۶)

درحالی‌که معارضه و رقابت‌سیاسی در چارچوب تکثرگرایی مبتنی بر مبانی شرعی، اسباب کنترل و نظارت بر حکومت را برآورده نموده و در شرایط لازم، انتقال بدون خونریزی و خشونت قدرت سیاسی به رقیب مسلمان جناح حاکم را تدارک می‌نماید.

بدین‌ترتیب، به‌نظر می‌رسد که تکثرگرایی سیاسی، نه یک انتخاب، بلکه بنا به تالی فاسدهای حکومت فردی و تک‌حزبی، یک ضروت است. این نوع کثرت‌گرایی برخاسته از شریعت و مبانی اسلامی، ضمن تقویت وفاق و انگیزه‌های مشارکت ملی، و جلوگیری از رکود سیاسی جامعه، نظارت بر حاکم یا حزب و گروه حاکم را ممکن و مصلحت نظام و مردم را تقریب می‌نماید.(۵۷)

با توجه به مطلب فوق، ضرورت تکثرگرایی سیاسی، مقتضی کوشش در معالجه و یا تقلیل عوارض منفی و پی‌آمدهای سلبی این رهیافت است. یکی از مهم‌ترین این تلاش‌ها، نهادینه کردن و نظارت قانونی بر فعالیت‌های حزبی است که بتواند ضمن تمهید فضای سالم رقابت سیاسی بر مبنای دیدگاه‌های اجتهادی ـ فقاهتی آداب شرعی و قانونی مبارزه سیاسی و حقوق مشارکت‌کنندگان در آن را به‌طور همه جانبه حفظ نماید.(۵۸) از جمله مفروضات مهم این است که هر انسان و یا حزب و گروهی در اجتهاد و استنباط خود خطاپذیر است؛ هیچ‌کس جز ائمه(ع) معصوم نیستند، و بنابراین، هر گروهی که در مسائل اجتهادی نظر می‌دهد، در صورت صواب، دو اجر و در صورت خطا در اجتهاد نیز مأجور بوده و اجر واحد کسب می‌کند. در هر دو حالت، حزب و گروه اسلامی است که خطا در اجتهادش ضرری نخواهد داشت.(۵۹)

در این خصوص، مهم همان رقابت احسن است که «و جادلهم بالتی هی احسن» (نحل/۱۲۵.) و رعایت حدود فقهی این مجادله و رقابت. زیرا که به‌ویژه

در مسائل سیاسی ـ اجتماعی برداشت‌های متفاوتی از احکام شرعی قابل تصور است و چنان‌که برخی از محققین اشاره کرده‌اند، چه‌بسا در موارد خاص احکام متفاوتی بوده و یا شیء و مصداق واحد بر حسب فروض مختلف حکم متعددی داشته باشد؛[۶۰] در *سرائر* از امام صادق(ع) نقل می‌کند:

«انما علینا ان نلقی الیکم الاصول و علیکم ان تفرعوا»؛ ما فقط اصول را می‌گوییم و بر شما است که فروع و جزئیات را استنباط کنید.

در *بصائر* نیز به نقل از علی بن ابی‌حمزه و ابی‌بصیر از امام صادق(ع) آمده است:

«انی لاتکلم الواحده (و قیل: بالحرف الواحد) لی فیه سبعون وجها ان شئت اخذت کذا و ان شئت اخذت کذا»؛[۶۱] من به کلامی واحد سخن می‌گویم که هفتاد وجه دارد و شما می‌توانید هریک از این وجوه و احتمالات هفتادگانه را به تناسب اخذ کنید.

در *علل الشرایع*، روایت جالبی به نقل از ابن ولید و با سند معتبر از ابی الحسن(ع) نقل شده است که می‌فرماید:

«اختلاف اصحابی لکم رحمه، و قال (ع): اذا کان ذلک (ای ظهور الحق و قیام القائم (عج) جمعکم علی امر واحد. و سئل عن اختلافنا و قال (ع): انا فعلت ذلک بکم، لواجتمعتم علی امر واحد لاخذ برقابکم».

ترجمه: امام(ع) می‌فرمایند اختلاف شیعیان برای شما رحمت است و زمانی که قائم آل محمد(عج) ظهور نماید، این گرایش‌ها، گروه‌ها و دسته‌های مختلف را به یک جمع واحد تبدیل خواهد نمود. امام(ع) درباره علت اختلاف‌نظر اصحاب نیز می‌فرمایند: من چنین مقرر کرده‌ام؛ اگر شما بر امر واحدی اجتماع نمائید، البته گرفتار می‌شوید.[۶۲]

نویسنده کتاب شریف *عوالم العلوم و المعارف و الاحوال* درباره علل اختلاف در روایات و اختلاف اصحاب شیعه در احکام شریعت توضیحات مفصلی ذکر نموده است که در این‌جا از ذکر آن‌ها پرهیز می‌کنیم.

به هرحال، به‌نظر نمی‌رسد که تکثرگرایی سیاسی در اسلام، فاقد پشتوانه نظری است و یا منابع دینی مخالف آن است، اما نکته فوق به این معنا هم نیست که چنین مفهومی در اسلام فاقد هرگونه قدر متیقنی باشد. بلکه منظور آن است که دستگاه شریعت، به‌ویژه در فقه شیعی، مشارکت مردم در سرنوشت خود را همراه با رعایت اصول و ارزش‌های خاص می‌پذیرد. در دولت اسلامی، هیچ ضرورتی ندارد که تکثرگرایی سیاسی را مطلق و نامنطبق بر شرایط و مبانی دینی خود تعریف کنیم، بلکه این مفهوم نیز، همانند سایر مفاهیم سیاسی در عمل، ذیل ارزش‌های عام و چارچوب نهادی و ساختاری «جامعه و دولت اسلامی» تحقق می‌یابد.[۶۳]

با چنین فرضی که اساس تکثرگرایی سیاسی، مخالف با مبانی شرعی اسلام نیست، و از طرفی هم نسبت به الگوهای رقیب مدیریت سیاسی رجحان دارد، عوارض و ابعاد منفی آن قابل معالجه می‌نماید. به‌عنوان مثال، محظورات شرعی از قبیل ارتکاب غیبت، نمامی، شهادت دروغ، تجسس حرام، سوءظن، کشف اسرار مردم و امثال ذلک، که روابط اجتماعی مسلمین را سست می‌کنند، از جمله پدیده‌هایی هستند که در غیاب احزاب سیاسی نیز وجود دارند؛ تنها طریق امتناع از نهادینه شدن این گناهان، تذکر مدام عقوبات اخروی و تمهید قوانین و مقررات ویژه در جامعه به منظور مجازات و کنترل مرتکبین است؛ و چنین هدفی، به‌خصوص در شرایط تحقق تکثرگرایی سیاسی، شفاف‌تر و بیشتر قابل دسترسی می‌نماید.[۶٤]

همچنین طبیعی است که احزاب سیاسی در جریان مبارزات انتخاباتی خود، و رقابت با رقیب، نیروها و مصالح خود را دارند، که ممکن است ابتدا در تعارض با مصلحت عامه مسلمین اعم از مصالح ملی و دینی به‌نظر برسد. اما به دو دلیل ذیل، احزاب سیاسی کوشش می‌کنند که منافع حزبی خود را با مصالح ملی و اسلامی جامعه و به‌طور کلی مصالح عامه تطبیق و تعدیل نمایند. هرچند که در جهت هدایت مصالح عامه برای تقریب با مصالح حزبی نیز می‌کوشند. اما باید تأکید نمود، خود مصالح عامه و یا به عبارت بهتر، آگاهی عامه به مصالح عامه در جریان همین دیالکتیک مستمر بین مصالح حزبی و قضاوت‌های عمومی شکل می‌گیرد و نهایتاً در عرصه آراء عمومی به ظهور می‌رسد:

۱. احزاب سیاسی اسلامی، به این دلیل که در جریان رقابت و مبارزه، محتاج رأی مردم هستند، کوشش می‌کنند نیازها و خواسته‌ها و تمایلات عمومی جامعه را لحاظ نمایند. احزاب سیاسی، همسازی خود با اراده عمومی را در قالب برنامه‌های انتخاباتی توضیح داده و به‌گونه‌ای آشکار متعهد به انجام آن‌ها می‌شوند.

۲. پس از پیروی و تصدی مناصب سیاسی و با نظر به دیدگان بیدار احزاب و رسانه‌های رقیب، حزب پیروز همواره مراقب است که به‌گونه‌ای خود را متعهد و ملتزم به برنامه‌های اعلام شده خود نشان دهد و بدین‌ترتیب همچنان توان حفظ میزان رأی و حمایت افکار عمومی را داشته باشد.

با توجه به دو نکته فوق، به‌نظر می‌رسد که مسئله تعارض بین مصالح جناحی و مصالح عمومی جامعه، تصوری بیش نیست. مهم این است که در یک جامعه تکثرگرا، مصالح عمومی و حزبی مصالح ثابت و نامتغیری نیستند، بلکه به‌طور مرتب با هم منطبق و از هم فاصله می‌گیرند و از چنین رابطه دیالکتیکی، دو نتیجه مهم حاصل می‌شود: اولاً مصالح عمومی و جناحی به تدریج تعدیل و اصلاح می‌شوند و ثانیاً مصالح عمومی ملاک داوری نهایی در پذیرش یا عدم پذیرش و در نتیجه صحت و سقم اجتماعی ــ مصلحت سلوکی ــ مصالح جناحی تلقی می‌شود. به این معنا که در صورت همسازی این دو مصلحت، یعنی انطباق مصلحت عامه با مصالح یک حزب و جناح، حزب و جناح موردنظر به مناصب حکومت می‌رسد و در صورت عدم انطباق، از مصادر سیاسی فاصله می‌گیرد. دینامیسم این قبض و بسط در مصالح و قدرت را الگوی رأی و رقابت‌های انتخاباتی به عهده می‌گیرد و مرزهای آن را شریعت اسلامی تعیین می‌نماید.[۶۵] در ذیل به برخی از این حدود و ضوابط اشاره می‌کنیم.

قواعد تکثرگرایی سیاسی در دولت اسلامی

با توجه به ویژگی‌ها و محدودیت‌هایی که تکثرگرایی سیاسی در دولت اسلامی دارد، برخی از نویسندگان معاصر،[۶۶] ضوابط و قواعد معینی برای فعالیت سیاسی فعالان در جامعه اسلامی برشمرده‌اند:

۱. نخستین شرط فعالیت سیاسی، ایمان فعالان سیاسی، احزاب و گروه‌ها به اصول عقیده اسلامی و شریعت منبعث از آن است. خداوند متعال می‌فرماید: «ان الدین عندالله الاسلام» و «من یبتغ غیرالاسلام دینا فلن یقبل منه» (آل‌عمران/۸۵)؛

۲. هیچ حزب و گروه سیاسی که در جامعه اسلامی فعالیت می‌نماید نمی‌توانند با گروه‌ها و جماعاتی که مخالف ایمان اسلامی هستند همکاری و مودت نمایند. در سوره مائده می‌فرماید:

«یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا الیهود و النصاری اولیاء، بعضهم اولیاء بعض و من یتولهم منکم فانه منهم ان الله لا یهدی القوم الظالمین» (مائده/۵۱.)

«یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا الذین اتخذوا دینکم هزوا ولعبا من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم و الکفار اولیاء و اتقوالله ان کنتم مؤمنین» (مائده/۵۷.)

در آیه اخیر، به‌ویژه آن دسته از کفار و اهل کتاب که موجب استخفاف دیانت اسلام شده‌اند و یا می‌شوند، مورد تأکید قرار گرفته و پرهیز از تعاون و موالات با آنان توصیه شده است. آیه ۲۳ سوره توبه با صراحت بیشتری توصیه می‌کند که مؤمنین باید از برادران و پدران خود نیز که کفر را بر ایمان ترجیح می‌دهند، تبری جویند:

«یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا آبائکم و اخوانکم اولیاء ان استحبوا الکفر علی الایمان و من یتولهم منکم فاولئک هم الظالمون» (توبه/۲۳.)

در ادامه آیات سوره توبه، به کرات قرابت‌های خونی، نسبی و سببی که موجب چشم‌پوشی از مصالح دین و اجرای احکام خدا و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌گردد، مورد مذمت قرار گرفته است؛

۳. قاعده و ضابطه سومی که بعضی از نویسندگان اشاره کرده‌اند، محاربه و مبارزه هریک از احزاب و جناح‌های سیاسی با اندیشه‌ها و گروه‌هایی است که تلاش می‌کنند اسلام را از عرصه و ساحت زندگی سیاسی دور نموده، احکام اسلامی را به حوزه خصوصی، شخصی و غیر عمومی زندگی افراد محدود نمایند.[۶۷] در صورتی که بسیاری از احکام اسلامی، ماهیت اجتماعی و سیاسی دارند؛ «و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الفاسقون» (مائده/۴۷.)، «فاولئک هم الکافرون» (مائده/۴۵.)، «فاولئک هم الظالمون» (مائده/۴۴.)؛

٤. برخی اندیشمندان نیز، مراقبت بر استمرار تطبیق و عدم مخالفت احکام سیاسی و تصمیمات حزبی با شریعت اسلامی را یکی از مهم‌ترین شرایط و قواعد تکثرگرایی سیاسی ذکر کرده‌اند. قرآن کریم کسانی را که به بهانه برخی مصلحت‌جویی‌ها سعی در تفسیر نابه‌جای احکام و اصول اسلامی دارند، به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌فرماید:

«یا ایها الرسول لایحزنک الذین یسارعون فی الکفر من الذین قالوا آمنا بافواههم و لم تؤمن قلوبهم... یحرفون الکلم من بعد مواضعه یقولون ان اوتیتم هذا فخذوه و ان لم تؤتوه فاحذروا...» (مائده/٤١.) «افتطمعون ان یؤمنوا لکم و قد کان فریق منهم یسمعون کلام الله ثم یحرفونه من بعد ما عقلوه و هم یعلمون» (بقره/٧٥.)

٥. قاعده پنجمی که غالباً مورد اشاره قرار گرفته است، رعایت موازین فقهی و شرعی در وضعیت اختلاف‌نظر و مبارزه با احزاب رقیب است. لازمه این امر، انتخاب ابزارهای مشروع در تبلیغات حزبی، جذب افراد و تنظیم برنامه‌ها و اهداف حزبی به‌گونه‌ای است که موجب ظلم و بهتان به افراد، احزاب و گروه‌های رقیب نگردد. از حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است که می‌فرمود:

«اتق الله حیثما کنت و اتبع السیئه الحسنه تمحها و خالق الناس بخلق حسن»[٦٨]

همچنین احزاب سیاسی اغلب در کشورها و جوامع، به تبع تصدی مصادر سیاسی و قدرت عمومی، همواره در معرض این خطر هستند که مصالح و اموال عمومی را در راستای منافع حزبی و حتی تمایلات شخصی رهبران حزبی در آورند. درحالی‌که همه مصالح و موارد فوق جزو امانات عمومی تلقی شده و طبق قاعده فقهی وجوب محافظت و عدم خیانت بر امانات از مهم‌ترین توصیه‌ها و ارزش‌های اسلامی می‌باشد. خداوند می‌فرماید:

«یا ایها الذین آمنوا لاتخونوا الله و الرسول و تخونوا اماناتکم و انتم تعلمون» (انفال/٢٧.)؛

٦. از مهم‌ترین قواعد تکثرگرایی و رقابت سیاسی، اهتمام احزاب و گروه‌ها بر وحدت امت اسلامی و وحدت ملی است. به این‌ترتیب، مبارزه و رقابت سیاسی

تا آن‌جایی می‌تواند کارآمد باشد که ضمن پرهیز از هرگونه خدشه بر وحدت جامعه اسلامی مرزها و حدود رقابت مبتنی بر عدم خشونت و تفرقه حفظ و رعایت شود. تکثرگرایی سیاسی در دولت اسلامی، با عنایت به ضرورت وحدت جامعه، دو وجه مهم دارد؛ نخست، عطوفت و رحمت نسبت به احزاب اسلامی و رقیب و دوم، بسیج همه جانبه علیه کفار و مهاجمین. این دو وجه ملحوظ در رقابت احزاب سیاسی در آیات ذیل تصریح شده است:

«محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار، رحماء بینهم» (فتح/۲۹.)

«فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه اذله علی المؤمنین اعزه علی الکافرین، یجاهدون فی سبیل الله و لایخافون لومه لائم» (مائده/۵٤.)

اصل وحدت علاوه بر کارویژه‌های مهمی که در حفظ استقلال و عزت جامعه اسلامی در زندگی بین‌المللی دارد، از لحاظ حفظ انسجام داخلی نیز اهمیت دارد. بر مبنای اصل وحدت است که حداقل اجماع لازم برای شکل‌گیری زندگی سیاسی و همچنین گسترش مفاهمه و زبان مشترک به‌عنوان دو شرط بنیادین تحقق مشارکت سیاسی، شکل می‌گیرند. آگاهی به علایق مشترک موجب گسترش حس اعتماد متقابل و به‌طور کلی هویتی متکی بر اخوت و تألیف قلوب متقابل می‌گردد. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

«و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لاتفرقوا واذکروا نعمه الله علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخوانا» (آل عمران/۱۰۳.)؛

۷. اصل و قاعده مهمی که در شرایط کنونی جامعه اسلامی بیشتر ضرورت دارد، اصل تساهل، عدم انکار و تکفیر احزاب اسلامی ـ سیاسی رقیب به دلیل اختلاف‌نظر در امور اجتهادی است. این امر علاوه بر ضعف، تفرقه و تنازعی که ایجاد می‌کند، ناقض فلسفه اجتهاد و ضرورت تفقه در دین است.[۶۹] فرض ما در تکثرگرایی در جامعه اسلامی ابتنای حرکت‌های سیاسی بر اقوال و استنباطات مجتهدین از ادله تفصیلی است و در این راستا اگر حزب و گروهی در اجتهاد خود صائب باشند اجر مضاعف و در صورت خطا نیز به دلیل همین اجتهاد خود مأجور و معذور خواهد بود و شفیع او در نهایت همان حسن نیت او است.

ایوب بن نوح از صفوان، از موسی بن بکر، از زراه و از ابی عبیده نقل می‌کند که ابوجعفر امام محمد باقر(ع) فرمود: «من سمع من رجل امرا لم یحط به علماً فکذب به و من امره للرضاء بنا و التسلیم لنا فان ذلک لایکفره»[۷۰]

ترجمه: امام محمد باقر(ع) می‌فرماید، اگر کسی از اصحاب ما از شخصی مطلبی شنید و به آن یقین پیدا نکرده با نیت تسلیم و رضایت ما کلام ما و شخص گوینده را تکذیب نمود، چنین امری موجب کفر و تکفیر او نمی‌شود.

شیخ عبدالله بحرانی اصفهانی، مؤلف *عوالم العلوم و المعارف و الاحوال* در توضیح معنای روایت فوق می‌نویسد:

«شاید منظور از تکذیب این است که فردی خبری به نقل از معصوم(ع) بشنود و با توجه به ذهنیتی که از قبل داشته است، در مورد صدور آن خبر از معصوم تردید نماید، این تردید اگر در مقام رضاء و تسلیم و اقرار به حقانیت خبر در صورت صدور از جانب معصوم(ع) به هر معنایی باشد، سبب کفر نخواهد بود».[۷۱]

از حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله حدیثی قریب به مضمون فوق نقل شده است که فرموده است:

«من رد حدیثا بلغه عنی فأنا مخاصمه یوم القیامه، فاذا بلغکم عنی حدیث لم تعرفوه فقولوا: الله اعلم».[۷۲]

به هرحال، فحوای دو روایت و حدیث فوق، کوشش نیّتمند در فهم درست سند و معنای کلام معصوم(ع) است و در صورت خطا و تردید در اصل صدور یا معنای آن، اگر مطابق با مقررات معمول استنباط مجتهدین باشد، از جانب خود معصومین(ع) چشم‌پوشی شده است. آمدی، چنان‌که مؤلف *الاصول العامه للفقه المقارن* آورده است اجتهاد را نهایت کوشش در کسب ظن به احکام شرعی تعریف می‌کند، نهایت کوششی که انسان از افزون بر آن عاجز باشد.[۷۳]

بدیهی است که چنین تلاشی در استنباط احکام شرعی، به لحاظ تفاوت استعدادها، فهم‌ها و نیز وضعیت ویژه‌ای که ادله و منابع شرعی دارند، باعث ظهور فتاوی و طبعاً حرکت‌های سیاسی متفاوت خواهد شد. در چنین شرایطی، دو راه بیشتر در مقابل جامعه اسلامی نخواهد بود: قبول تساهل در آراء و

حرکت‌های سیاسی مبتنی بر آراء اجتهادی، و یا غلق و انسداد باب اجتهاد و توقف و تأخیر دانش فقه از واقعیت جامعه و زمان که در عمل به معنای حاشیه گزینی فقه از تحولات زندگی اجتماعی و سیاسی مسلمانان است.[۷٤] به‌نظر می‌رسد که تأکید بنیادی شیعه بر اجتهاد و تقلید از مجتهد زنده، به معنای حمایت از فکر و اندیشه اجتهادی در برابر جمود و سکونی است که به هیچ‌وجه تحولات ناشی از گذشت زمان را برنمی‌تابد.

۸ آخرین و یکی از مهم‌ترین اصول و قواعد تکثرگرایی، و به‌طور کلی مشارکت سیاسی در دولت اسلامی، اعتقاد به حاکمیت خداوند و التزام به اطاعت از حاکم مشروع جامعه (عدم شق عصای اطاعت) می‌باشد. این اصل در ظاهر و به‌نظر بسیاری از نویسندگان با قول به تکثرگرایی سیاسی ناسازگار می‌نماید. به عبارت دیگر، عبارت «تکثرگرایی سیاسی در دولت اسلامی» یا «تکثرگرایی سیاسی تحت اشراف حاکم اسلامی» عبارتی تناقض‌نما، (Paradoxical) می‌نماید.

در این‌جا، اجمالاً اشاره می‌کنیم که مکتب‌های شیعه و سنی و نیز بعضی از فقهای خوارج اباضیه، دیدگاه‌های متفاوتی درباب نسبت ولایت حاکم و تکثرگرایی سیاسی دارند. اهل سنت در این‌باره ابتدا به آیه معروف «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء/۵۹.) استناد می‌کنند و سپس با توضیحی که در مبانی انتخاب ولی امر مسلمین یا به اصطلاح حاکم و خلیفه اسلامی دارند، ولایت را با تکثرگرایی سیاسی آشتی می‌دهند. ابن فراء در *احکام السلطانیه‌ی* خود در این‌باره می‌نویسد:[۷۵]

«و علی اهل الاختیار فی دار العدل ان یعقدوا الامامه لمن ارتضوه»

ابوالحسن اشعری، مؤسس مذهب کلامی اشاعره نیز می‌نویسد:[۷٦]

«الامامه تثبت بالاتفاق و الاختیار دون النص و الیقین»

مکتب فقهی اباضیه، به‌ویژه مهم‌ترین نماینده آن در حوزه اندیشه سیاسی، محمدبن یوسف اطفیش نیز، با اندکی جرح و تعدیل در جواز امامت و یا امکان

قریشی نبودن امام، تقریباً دیدگاهی نزدیک به اهل سنت دارند. اما شیعیان، درباب امامت، مبانی عقلی و اجتهادی متفاوتی دارند. شیعیان با قول به ضرورت و وجوب تعیین حاکم از طرف خداوند بر اساس برهان لطف، به عصمت و وجوب نصب امام حکم می‌کنند. تفصیل درباره دیدگاه‌های شیعیان درباره امامت و رهبری را در دو دوره حضور و غیبت و نسبت این دیدگاه‌ها را با مشارکت سیاسی و تکثرگرایی در جای دیگر و در متن مستقلی دنبال می‌کنیم.[۷۶]

یادداشت‌ها

۱. استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

۲. به‌عنوان نمونه ر. ک:

Hannah Arabul "***The Crisis Culture; Between Past and Future***." Meddlesex England :Penguin Book Ltd., 1964 .PP.197- 227 .

۳. برهان غلیون، (۱۹۸٦). نقد السیاسه، الدوله و الدین، بیروت، مؤسسه التربیه، ص ۲۰۷.

4. R. Dahl. ***Polyarchy***, Op.Cit, PP.124-183 .

5. Ibid

٦. برتران بدیع، توسعه سیاسی، (۱۳۷٦). ترجمه احمد نقیب‌زاده، قومس، تهران، ص ۲۸.

۷. سروش، عبدالکریم، (تیرماه۱۳٦۷). ***صراط‌های مستقیم***، مجله کیان، ش ۳٦.

۸ جهلان، عدون، (۱۹۹۱). ***الفکر السیاسی عند الاباضیه***، عمان؛ مکتبه الضامری، ص ۵ـ ۱۸٤.

۹. ***برهان غلیون***، پیشین، ص ۱۱۱.

۱۰. فیرحی، داود، (تابستان و پاییز ۱۳۷۵). ***فرد و دولت در فرهنگ سیاسی اسلام***، فصل‌نامه نقد و نظر، ش ۳ و ٤، صص ۷ ـ ٤٤.

۱۱. همان، ص ۵۵.

۱۲. ر. ک: حسن عباس حسن، (۱۹۹۲). ***الصباغه المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی*** بیروت، الدار العالمیه للطباعه و النشر، ص ٤۵ ـ ۸۰

۱۳. همان، ص ٤۵.

۱٤. شبستری، محمد، ***فرایند فهم متون، نقد و نظر***، سال اول، ش ۳ و ٤، ص ٤٤.

۱۵. جعفری، محمدتقی، ***پلورالیسم [کثرت‌گرایی] دینی***، نقد و نظر، سال دوم، ش ۳ و ٤، ص ۳۳۳.

۱٦. آثار کلامی قدیم، در حوزه تمدن اسلام و مسیحیت، نوعاً چنین دیدگاهی داشتند و طبعاً منازعات فرقه‌ای شدیدی را سبب شده‌اند. این دیدگاه‌ها، نوعاً اعتقاد به یگانگی و وحدت حقیقت را دلیل موجه در ضرورت یکسان‌سازی واقعیت گرایش‌های اجتماعی می‌دانستند و در تطبیق دقیق «امر واقع» با برداشت خود از «حقیقت» جنگ‌های فرقه‌ای را شعله‌ور می‌کردند. چنین رخ‌دادهایی در مسیحیت و اسلام سابقه ممتدی داشته است و به‌عنوان مثال: می‌توان به حملات وهابی‌ها بر اماکن مقدس شیعه در حجاز و عراق اشاره نمود.

۱۷. سروش، عبدالکریم، ***صراط‌های مستقیم***، پیشین.

۱۸. همان.

۱۹. همان.

۲۰. با چنین فرضی، حقیقت ما به‌ازای خارجی خود را از دست داده و بی‌توجه به ملاک بیرونی ارزیابی عقاید، افکار و اندیشه‌های جمعی، آن‌گونه که در گفتمان‌های سنتی ملحوظ بوده جوهر حقیقت را برآیند حاصل از گفتگو و ارتباطات انسانی تلقی می‌کند. طبق این برداشت، ملاک حقیقت نه امری بیرون از اذهان انسان‌ها، بلکه اجماع ناشی از گفتگوهای بین‌الاذهانی است. جهت مطالعه تفصیلی ر. ک:

Yurgen Habermas, ***The Theory of communicative Action***, Trans by: Thomas Mac Carty (Boston Press, 1968).

۲۱. جعفری، محمدتقی، پیشین، ص ۳۳۰ ـ ۲۳۵.

۲۲. کلینی، محمدبن یعقوب، ***الکافی***، ترجمه سیدجواد مصطفوی، ج ۱، انتشارات علمیه اسلامیه، تهران، ص ۲ ـ ۲۵۱.

۲۳. شلبی، احمد، (۱۹٦۷). ***السیاسه و الاقتصاد فی التفکیر الاسلامی***، ج ۲، قاهره، مکتبه النهضه المصریه، ص ٦۸.

۲٤. سروش، عبدالکریم، ***صراط‌های مستقیم***، پیشین.

۲۵. به‌عنوان نمونه بنگرید به: تردیدهای دکتر سروش در ارائه یک نظام سیاسی بدیل، در مقاله اندیشه سیاسی دکتر سروش با عنوان حکومت دینی، مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله چنین است:

ـ عبدالکریم سروش، (۱۳۷٦). ***مدارا و مدیریت***، صراط، تهران، ص ۳۵٤ ـ ۳۸۰.

۲٦. محمد عبدالقادر، ابوفارس، ***التعددیه السیاسیه فی ظل الدوله الاسلامیه***، ص ۱۳.

۲۷. همان، ص ۱۹.

۲۸. همان، ص ۱۸.

۲۹. همان، صص ۲۰ و ۱۹.

۳۰. جعفری، محمدتقی، ***پلورالیسم دینی***، پیشین، ص ۳۳۲.

۳۱. همان، ص ۳۳٤.

۳۲. همان.

33. Lester. W. Milbrath, ***Political Participation***, Op.Cit. P.150.

34. Ibid. P. 147.

۳۵. این نوع گروه‌های سیاسی منطقه‌ای در ایران، به‌ویژه در موسم انتخابات پارلمانی و بعضاً صنفی منطقه‌ای فعال‌تر می‌شوند. چنان‌که مشهود است؛ چنین گروه‌هایی با گسترش نیروهای تحصیلکرده و جهادگر از سال‌های ۱۳٦۸ تاکنون، رشد قابل توجهی در شهرستان‌ها و مراکز استان داشته‌اند.

۳۶. هرچند در ایران، جناح‌های سیاسی ملی ـ اسلامی، عنوان حزب ندارند. اما با عناوین مختلفی از قبیل جامعه روحانیت مبارز، کارگزاران، مجمع روحانیون مبارز و... فعالیت‌های کشوری دارند و نشریات آن‌ها در سطح ملی منتشر می‌شود. روزنامه‌های ایران، همشهری، [سلام] و رسالت چنین وضعیتی دارند.

۳۷. ابوفارس، *التعددیه السیاسیه...*، پیشین، ص ۲٤.

۳۸. ر. ک: *فرهنگ سیاسی؛ در گفتگو با پژوهش‌گران حوزه و دانشگاه*، فصل‌نامه نقد و نظر، سال دوم، ش ۳ و ٤، ص ۳٤۷ به بعد.

۳۹. ابوفارس، پیشین، ص ۹ ـ ۳٤.

٤۰. ر. ک: اصول ١٤ و ٢٦ قانون اساسی؛ این اصول چنان‌که اصل ١٤ تصریح می‌کند در مورد کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند.

٤١. ر. ک: اصول ۱ و ۲ و ۵ و ۱۲ و ۱۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۲ قانون اساسی پیروان مذهب غیرشیعی دیانت اسلام را در انجام امور مذهبی و احوال شخصیه مطابق فقه اهل سنت آزاد دانسته و برخی اختیارات محلی هم در چارچوب مقررات عمومی کشور که در قانون شوراها ملحوظ شده، اعطاء گردیده است.

اصل ۱۳ قانون اساسی نیز اقلیت‌های زرتشتی، کلیمی و مسیحی را که تابعیت ایران دارند، مجاز می‌نماید تا در حدود قانون در انجام فرائض و مراسم دینی و در محدوده احوال شخصیه مطابق آئین خود عمل نمایند. چنان‌که مفهوم این دو اصل نشان می‌دهد، این گروه‌ها هرگز نمی‌توانند تشکل و فعالیت‌های سیاسی داشته باشند.

٤٢. رضا،محمد رشید، *تفسیر المنار*، (۱۹۷۳). ج ٦، قاهره، الهیئه المصریه العامه للکتاب، ص ۸ ـ ۳٦۷.

٤۳. علامه حلی، *النافع فی شرح باب الحادی عشر*، قم، ستاره، ص ۷۰.

٤٤. اصل ٢٦ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در این خصوص می‌گوید:

«احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های اسلامی و... آزادند، مشروط به این‌که اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند. هیچ‌کس را نمی‌توان از شرکت در آن‌ها منع کرد یا به شرکت در یکی از آن‌ها مجبور ساخت.»

٤۵. محمدتقی جعفری، پیشین.

٤٦. در اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تأکید شده است که جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه ایمان به... «اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین (ع)».

٤۷. امام خمینی، *تحریر الوسیله*، ج ۱، تهران، مکتبه اعتماد، بی‌تا، ص ٤۱۳.

۴۸. همان، ص ۳۹۷ ـ ۴۱۴، اصل هشتم قانون اساسی هم با استناد به ادله و وظیفه امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر، این امر را در نسبت بین مردم، مردم و دولت و دولت و مردم مورد تأکید قرار می‌دهد.
۴۹. ابوفارس، *التعددیه‌ی السیاسیه‌ی...*، پیشین، ص ۴۰ ـ ۴۲.
۵۰. جعفری، علامه محمدتقی، *تکثرگرایی دینی*، پیشین، ص ۳۴۳.
۵۱. همان، ص ۳۴۰.
۵۲. همان، ص ۳۴۱.
۵۳. ابوفارس، پیشین، و نیز ر. ک ماهنامه پیام امروز، شماره‌های بهار و تابستان ۱۳۷۶.
54. L.W. Milbarth. ***Political Participation***, PP. 145-152 .
۵۵. در مورد ایران ر. ک: محمدعلی همایون، کاتوزیان، *اقتصاد سیاسی ایران*، ص ۳ ـ ۱۲.
۵۶. ابوفارس، پیشین، ص ۴۳.
۵۷. همان.
۵۸. همان، ص ۵۷.
۵۹. همان، ص ۶۰.
۶۰. البحرانی الاصفهانی، عبدالله، (۱۳۶۳). *عوالم العلوم و المعارف و الاحوال*، قم، بنیاد فرهنگی امام مهدی(عج)، ص ۵۵۷.
۶۱. همان، ص ۵۱۰.
۶۲. همان، ص ۵۶۵.
۶۳. اصل ۲۳ و ۱۴ قانون اساسی به صراحت به این مطلب تأکید نمود است: که هیچ فعالیت سیاسی نمی‌بایست مغایر موازین اسلامی و ناقض اساس جمهوری اسلامی باشد.
۶۴. زیرا در شرایط تکثر سیاسی، فعالیت نشریات حزبی و جناحی از یک‌سو باعث گسترش آگاهی عمومی می‌شوند و از سوی دیگر ترس از امکان بالقوه افشای اخبار، موجب تعدیل و تقلیل این نوع گناهان و عوارض اجتماعی نامطلوب می‌شود. چنان‌که بحران واترگیت در آمریکا بازتاب مهمی در افکار عمومی داشت و در ایران نیز، مواردی این چنین، از قبیل لاری گیت یا افشای مذکرات آقای لاریجانی در لندن، موجب ترس و امتناع سیاست‌مداران و متصدیان مناصب عمومی از اقدامات مغایر مصالح مردم گردیده است.
۶۵. حکیم، سید محمدباقر، (۱۹۹۲). *الحکم الاسلامی بین النظریه و التطبیق*، باب دوم: ولایت و شوری، بی‌جا، مؤسسه المناره، ص ۱۶۳ ـ ۱۱۳.
۶۶. ابوفارس، پیشین، ص ۵۷.
۶۷. همان، ص ۵۸.
۶۸. همان، ص ۵۹.

۶۹. حسن عباس حسن، *الصیاغه المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی*، پیشین، ص ۱۶۴.
۷۰. البحرانی، عبدالله، *عوالم المعالم*، پیشین، ص ۵۱۶.
۷۱. همان.
۷۲. همان، ص ۵۱۲.
۷۳. حکیم، محمدتقی، (۱۹۶۳). *الاصول العامه للفقه المقارن*، بیروت، دارالاندلس، ص ۵۶۱.
۷۴. همان، ص ۶۰۱ ـ ۵۹۹.
۷۵. ابن فراء، (۱۳۶۴). **الاحکام السلطانیه**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۲۳.
۷۶. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، (۱۹۶۷). *الملل و النحل*، ج ۱، قاهره، مطبعه الحلبی، ص ۱۰۳.
۷۷. فیرحی، داود، (۱۳۸۲). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران، انتشارات سمت، بخش سوم، ص ۱۷۵ و بعد.

فصل سوم

مبانی آزادی و «حزب» در مذهب شیعه[1]

مقدمه

حزب سیاسی، جمعیتی سازمان‌یافته در درون یک نظام سیاسی است که عقیده‌ای مشترک دارند و برای کسب و به کارگیری قدرت سیاسی در اجرای دیدگاه‌ها و اهداف خود، با یکدیگر متحد شده‌اند.(۱)

حزب، بنا به تعریف فوق، پدیده‌ای جدید و از دیدگاه فقهی، مسئله‌ای نوظهور در جامعه و فرهنگ شیعی است که به‌رغم ضرورتی که در زندگی سیاسی دارد، کمتر مورد کاوش قرار گرفته است.(۲)

هدف این مقاله، ارزیابی نسبت این پدیده با مبانی فقهی و کلامی شیعه و به دنبال آن، بررسی مشروعیت احزاب در زندگی سیاسی شیعیان است.

۱. طرح مسئله

اگر آزادی، عقل‌گرایی و مسئولیت فرد در زندگی سیاسی را، مهم‌ترین مبانی شکل‌گیری احزاب سیاسی تلقی کنیم، کلام و فقه شیعه در مقایسه با دیگر مذاهب اسلامی بیشترین قرابت و نزدیکی را با مبانی فوق نشان می‌دهند و در عین‌حال، تضمین‌های لازم را برای حفظ و ایمنی دیانت مردم، تدارک می‌بینند. مبانی شیعه در قیاس با معتزله، اشاعره و خوارج، دستگاه نظری خاصی برای مواجهه با

---

۱. بهار ۱۳۷۸.

زندگی سیاسی اندیشیده است که رابطه مشخصی بین آزادی و دین‌داری تعریف می‌کند و بالقوه، شرایط امکان و محدودیت‌هایی را برای احزاب سیاسی در دنیای شیعه فراهم می‌نماید.

در سطور ذیل، اجمالی از این امکانات و محدودیت‌ها را مورد اشاره قرار می‌دهیم.

۲. مبانی کلامی و فقهی شیعه

مذهب شیعه، هم در کلام و هم در فقه، مذهبی عقل‌گرا و آزادمنش است؛ و به همین دلیل، از سوی اهل سنت با عنوان «عدلیه» و اصحاب «رأی» شناخته شده است.[۳] شیعیان در عرصه کلام، به کوششی پردامنه در آشتی بین دو اصل «امامت» و «عدل» در اصول مذهب، پرداخته، و به تعبیر امروز، نسبتی خاص بین «آزادی» و «ولایت» برقرار نمودند. آن‌ها در روش‌شناسی فقهی نیز، «عقل» را یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام، و طبعاً احکام سیاسی، قرار دادند. این کوشش دو جانبه در کلام و فقه، آثار و نتایج مهمی در زندگی سیاسی شیعه به وجود آورده است که در صورت بسط آن‌ها، شاید بتوان نسبت این مبانی با احزاب سیاسی در زندگی امروز را تعریف نمود.

الف) حزب و کلام سیاسی شیعه

کلام سیاسی شیعه دو ویژگی اساسی دارد، نخست آن‌که با پیوند دین و سیاست، زندگی سیاسی را بر مبنای دین استوار می‌کند و آن‌گاه به تفسیر عقلی نصوص دینی، به منظور استخراج و استنباط احکام سیاسی می‌پردازد؛ ثانیاً با تأسیس دو اصل اساسی در سیاست، یعنی امامت و عدل، راه میانه‌ای را در تمایز با دو گرایش افراطی معتزله و جبرگرایی سیاسی تمهید می‌کند.[۴] و بدین‌سان، تعریف خاصی از آزادی سیاسی و طبعاً مرزهای فعالیت احزاب سیاسی ارائه می‌دهد.

عدل

عدل در بنیاد خود، اصلی سیاسی است که برای نقد حکومت‌های جائر و متغلب که سلطه خود را ناشی از جبر الهی تفسیر می‌کردند، تأسیس شده است. تمام

قائلین به «عدل» ـــ خواه شیعه و یا معتزله ـــ مسئله آزادی انسان را در رابطه با جامعه و قدرت سیاسی، در صدر مسائل اعتقادی قرار داده و آزادی سیاسی را تابعی از «رابطه انسان و خدا» تعریف نموده‌اند. بنابر نظریه عدل، خداوند حکیم، انسان را در زندگی سیاسی خود آزاد گذاشته و قدرت اراده و خلق افعال سیاسی به او داده، و بر اساس ملاک‌هایی که عمدتاً ناشی از حسن‌وقبح عقلی افعال است، انسان را مسئول اعمال و کردار سیاسی خود نموده است. اصل عدل، برخلاف جبرگرایی سیاسی، انسان را از مسئولیت تصمیمات سیاسی تبرئه نمی‌کند؛ بلکه با گذر از صافی امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر، آحاد مؤمنان را مسئول تمام پیامدهای زندگی سیاسی خویش می‌داند.[۵] به‌نظر عدلیه، انسان مسلمان به اعتبار حسن‌وقبح زندگی سیاسی و به عبارت دیگر، به لحاظ کارکردهای عادلانه یا جائرانه نظام سیاسی، مسئول و مورد مواخذه خواهد بود؛ و چون فعل سیاسی خصلتی جمعی دارد، احزاب سیاسی یکی از مهم‌ترین سازوکارهای امربه معروف و نهی‌ازمنکر در عرصه سیاست خواهد بود. قرآن کریم در سوره حجرات ضمن تأکید بر ویژگی‌های عمده فعل سیاسی در جامعه اسلامی می‌فرماید:

«و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما، فان بغت احدیهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امرالله فان فادت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا، ان الله یحب المقسطین».(حجرات/ ۹.)

«انما المومنون اخوه فاصلحوا بین اخویکم و اتقواالله لعلکم ترحمون». (حجرات/ ۱۰.)

مطابق آیه فوق، جمعی بودن، رقابت‌آمیز بودن و ظهور اختلاف سلیقه و حتی مناقشه و منازعه، از ویژگی‌های عمومی زندگی سیاسی است. قرآن کریم توصیه می‌کند که اصلاح در امر سیاست نیز وجهی جمعی دارد و در عین‌حال که ملاک اصلاح را شریعت خداوند معرفی می‌کند، راهکارهای تضمین اصلاح را به عرف عقلای مؤمنان در هر زمان واگذاشته است. به هرحال، اصل عدالت، فعل سیاسی را ناشی از اراده و قدرت انسان می‌داند و همو را مسئول خوب و بد زندگی سیاسی خود می‌شناسد که می‌بایست در برابر تمام نتایج و آثار این زندگی

مؤاخذه شده و در برابر خداوند پاسخ‌گو باشد. امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر جمعی، تنها طریق تحقق این مسئولیت است.[۶]

«ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون». (آل عمران/ ۱۰۴.)

محمد عماره در تفصیل دیدگاه شیعه و معتزله (دو گروه عدلیه) درباره شیوه‌ها و دامنه امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر به‌عنوان فعل سیاسی جمعی، با اشاره به چشم‌انداز دموکراتیک و ضد خشونت فعالیت سیاسی در اندیشه شیعه، می‌نویسد:

«شیعه امامیه وظیفه مردم در نقد سلطه را به مرحله نقد زبانی (و حداکثر اجتماعات مسالمت‌آمیز) محدود می‌کند و به کار بردن وسایل خشونت‌آمیز از قبیل ضرب و قتل را مشروط به اذن امام می‌داند...، ولی معتزله، برعکس، به کار بردن سلاح و ابزار قتل و کشتار را حق و بر همه امت واجب می‌داند و عقیده دارد که تمام مراحل امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر، به آحاد مؤمنان تعلق دارد و استثنایی در اجازه از امام نیست.»[۷]

چنان‌چه عبارت فوق نشان می‌دهد، دیدگاه معتزله در امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر، که فعلی سیاسی است، ابعاد شورش‌گرانه دارد و با تهدید نظم عمومی، افکار عمومی را از ارزیابی درست تصمیمات سیاسی در فضایی آرام، ناتوان می‌سازد. امام خمینی(ره) نیز با توجه به دیدگاه اصولی شیعه درباب عدالت و زندگی سیاسی، توسل به هر نوع خشونت را بدون اجازه فقیه جامع شرایط، نامشروع می‌داند.[۸] به‌طور کلی، در اندیشه شیعه، اصل امامت صرفاً به منظور تأمین آزادی ملحوظ در اصل عدالت و برای پرهیز از افراط و تفریط در اعمال آزادی سیاسی توسط مؤمنان، مقرر شده است. شیعیان وظیفه دارند که تمام راه‌های دموکراتیک و مسالمت‌آمیز را ــ که تشکیل احزاب یکی از این موارد به‌عنوان مقدمه واجب است ــ برای تأثیر گذاشتن در تصمیمات سیاسی، بیازمایند.

امامت

علامه حلی، امامت را لطفی می‌داند که بنا به ضرورت عقل و به منظور تضمین آزادی و اختیار انسان‌ها مقرر شده است.[۹]

به‌نظر علامه، خداوند انسان‌ها را آزاد و مختار آفریده است و نه مجبور؛ اما در برابر این آزادی و اختیار، تعهدات و تکالیفی را نیز مقرر نموده و توسط پیامبر(ص) ثواب و عقاب آن‌ها را خبر داده است. اکنون برای کاستن احتمال هرگونه خطا و فراموشی و عصیان از طرف انسان‌ها، بر خداوند واجب بود که رهبران معصومی را در بین آن‌ها قرار بدهد، تا مؤمنان خالص و علاقه‌مند خدا با مراجعه به آن‌ها هدایت شوند. البته نصب امام معصوم(ع) به معنای تحمیل حکومت او بر مردم نبوده و بلکه صرفاً حجتی است که در صورت تمایل و مراجعه مردم، در دسترس آنان باشد و آنان عذری برای تقصیر احتمالی خود نداشته باشند.

خواجه نصیرطوسی در توضیح مطلب اضافه می‌کند که انسان‌ها در مواجهه با تکالیف سیاسی خداوند، به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ گروهی همانند هر واجب دیگری عصیان می‌کنند و گروهی دیگر، قصد انجام تکالیف شرعی سیاسی و اطاعت از دستورات خداوند را دارند. اما همین گروه دوم بعضی مسائل را با عقل خود درک می‌کنند؛ ولی در برخی دیگر دچار حیرت و تردید می‌شوند، بنابراین بر خداوند حکیم واجب است که با نصب امام، چنین کسانی را که دنبال راهنمایی هستند، از حیرت و تردید خارج کند. نصب بر عهده خدا است؛ اما اطاعت از امام(ع)، جزء اختیارات مردم است؛ می‌توانند اطاعت کنند و ثواب ببرند و می‌توانند مخالفت کنند و مواخذه شوند. در هر صورت، هرچند نصب امام بر خداوند واجب است؛ اما تحقق و فعلیت امامت امام بستگی به اراده و تصمیم مردمان دارد.[۱۰] خواجه نصیر طوسی در پاسخ به این پرسش که اگر نصب امام(ع) را لطف و واجب بدانیم، اما مردم از او اطاعت نکنند، چنین نصبی چه فایده‌ای خواهد داشت؟ می‌نویسد:

> «تمکین به امام(ع) از افعال خداوند سبحان نیست. نصب بر خداوند واجب است و تمکین به امام(ع) برمردم. بنابراین مخالفت و عصیان مردم در تمکین به امام(ع) هرگز مخل واجبی که به عهده خداوند است، نخواهد بود. اطاعت مردم یا عدم

اطاعت آنان از امام(ع)، به لحاظ زمانی مترتب بر واجبی است که به عهده خداوند است. یعنی اول خداوند باید حجت خود را معرفی کند، آن‌گاه اطاعت یا عدم اطاعت مردم معلوم شود».[۱۱]

کلام سیاسی شیعه با چنین استدلالی، موضع خاصی نسبت به زندگی سیاسی مؤمنان دارد. در این اندیشه، در عین‌حال که خداوند برای کاستن از هرگونه مجاری عصیان قهری، ناگزیر از ارسال رسل و سپس نصب امامان معصوم(ع) است؛ اما هرگز در اطاعت از آنان، مردم را مجبور نمی‌کند؛ بلکه با واگذاشتن اطاعت از امام(ع) به عهده اراده و تصمیم آزاد مردم، تشکیل دولت معصوم(ع) را نیز موکول به اراده مردم می‌کند. به عبارت دیگر، هرچند که مردم با مخالفت از امام(ع) عصیان می‌کنند؛ ولی تحقق عینی دولت معصوم(ع) نیز جز از راه تصمیم و مراجعه آزادانه مردم ممکن نیست.

گفتار و کردار امام علی(ع) به‌عنوان نخستین امام معصوم شیعیان، تفصیل این اجمال و مصادیق این اعتقاد را نشان می‌دهد. علی(ع) درحالی‌که در هر فرصتی بر شایستگی و حق الهی امامت خود اشاره می‌کند که: «به راستی که رهبران از قریش هستند و در این شاخه‌ی بنی‌هاشم نهاده شده‌اند، بر غیر آنان شایسته نیست و رهبران غیر این شاخه شایستگی ندارند».[۱][۱۲] امامت را زمانی عملاً به دست می‌گیرد که مردم به او مراجعه می‌کنند. امام(ع) در نامه‌ای به دو یار عاصی خود، طلحه و زبیر می‌نویسد:

«اما بعد، به راستی که می‌دانید، هرچند پنهان می‌کنید، که من مردم را فرا نخواندم؛ بلکه آنان از من دعوت کردند. و هرگز از آنان بیعت نخواستم تا آن‌که خود با من بیعت کردند. و شما از جمله کسانی بودید که به سوی من آمدید و با من بیعت کردید. همانا مردم با من چونان سلطان متغلب و زورگو بیعت نکردند و به هوای پول و ثروت سوی من نیامدند.»[۱۳]

---

۱. «ان الائمه من قریش غرسوا فی هذاالبطن من‌هاشم، لاتصلح علی سواهم و لاتصلح الولاة من غیرهم»

علی(ع) در خطبه شقشقیه نیز تأکید می‌کند که؛ من حکومت را در شرایطی به دست گرفتم که مردمان، چونان جماعاتی آشفته و شتابان از هر طرف احاطه کرده بودند. ازدحام جمعیت چنان بود که فرزندانم حسن و حسین صدمه دیدند... اما همین که قدرت را به دست گرفتم، گروه‌هایی چون ناکثین، مارقین و قاسطین به مخالفت برخاستند....[۱۴] امام علی(ع) در چندین مورد دیگر، و به مناسبت، به این موضع اصولی در اندیشه سیاسی شیعه تأکید کرده است که به‌رغم نصب الهی امام معصوم(ع)، تحقق حکومت جز به اقبال آزاد مردم ممکن نخواهد شد.

آشکار است که در دوره غیبت نیز، صورت قضیه تفاوتی ندارد؛ از چشم‌انداز کلام سیاسی شیعه، هرچند دوره غیبت، به لحاظ فقدان حضور معصوم(ع)، به ضرورت، دوره حرمان و نقصان است؛ اما بر امام(ع) واجب است که شایسته‌ترین شیعیان خود را برای تصدی نیابی حکومت معرفی کند. طبق این دیدگاه که به نظریه نصب درباب ولایت فقیهان معروف است، امام صادق(ع) و سپس امام زمان(عج)، بنا به ادله‌ای که در این نظریه استناد می‌شود، فقیهان یا یکی از فقیهان را برای رهبری دوره غیبت منصوب نموده‌اند. اما همین نصب، همچنان که درباره امام معصوم(ع) گذشت، هرگز به معنای تحمیل حکومت آنان بر مردم نیست؛ بلکه صرفاً به این معناست که مردم در صورت تمایل به انتخاب و یا مراجعه به شایستگان موردنظر امام معصوم(ع)، به آنان رجوع کرده و موجب تحقق حکومت مشروع در دوره غیبت شوند. به تعبیر دیگر، و بر مبنای ولایت فقیه، حکومت مشروع شیعه در دوره غیبت فقط در صورتی ممکن است که فقیهی در بالای هرم آن وجود داشته باشد؛ اما فقیه یا فقیهان هرگز نمی‌توانند مردم را به اجبار و غلبه ملزم به اطاعت از خود نمایند. در چنین شرایطی، تنها وسیله ممکن برای استمرار نظام مشروع در دوره غیبت، نه زور؛ بلکه ابزارهای اقناعی و یا به تعبیر فارابی، جدل سیاسی است که حزب مهم‌ترین این ابزارها است. حزب می‌تواند مطمئن‌ترین ابزار سیاسی برای توجیه سیاست‌ها، تصحیح تصمیمات و تضمین مدیریت‌ها در نظام اسلامی باشد.

ب) حزب و مبانی فقه سیاسی

فقه سیاسی شیعه سه ویژگی اساسی دارد که آن را از منظومه فقه سیاسی اهل سنت به‌ویژه مذهب شافعی و حنبلی متمایز می‌کند. در این‌جا فرصت آن نیست که به ارزیابی منظومه فقهی و به‌خصوص فقه سیاسی اهل سنت بپردازیم، فقط اشاره می‌کنیم که فقه شافعی و حنبلی و تا حدودی دیگر مذاهب فقهی اهل سنت، به‌رغم تلاش‌هایی که در قرائت مجدد اجماع و شورا در راستای توسعه سیاسی صورت گرفته، اساساً صبغه سلفی و گذشته‌نگر دارد. لیکن فقه سیاسی شیعه، با توجه به سه ویژگی که بنیاد روش‌شناختی دانش سیاسی شیعه را تشکیل می‌دهند، موقعیت ممتازی در مواجهه با مسائل مستحدثه از جمله حزب دارد. این خصوصیات عبارتند از:

۱. عقل‌گرایی

عقل‌گرایی به‌عنوان یکی از منابع چهارگانه فقه سیاسی در مذهب شیعه است که جایگاه مهمی در زندگی سیاسی شیعیان دارد.[۱۵] منظور از عقل‌گرایی، تفسیر سیاست شرعی با تکیه بر حسن‌وقبح عقلی است و به این دلیل که گذشته سیاسی مسلمانان نقشی در استنباط احکام سیاسی شیعه ندارد، پیروان این مذهب از سوی حدیث‌گرایان به «اصحاب رأی» مشهور شده‌اند. حسن‌وقبح عقلی مبنای اندیشه و زندگی سیاسی شیعه در دوره معصوم(ع) و عصر غیبت می‌باشد و هر حکمی در تعارض با آن، تفسیر یا تخصیص و تأویل می‌شود. به‌نظر شیعه و معتزله، افعال سیاسی قطع‌نظر از حکم شرع، حسن‌وقبح ذاتی دارند و عدالت و راستگویی سیاسی به این دلیل که ذاتاً مطلوبند، شارع مقدس امر به آن‌ها نموده و نیز، ظلم و تبعیض و دروغ سیاسی چون در نفس خود قبیح هستند، شارع از آن‌ها نهی فرموده است.

به هرحال، آن‌چه از دیدگاه مقاله حاضر اهمیت دارد، مراد اندیشمندان شیعه از حسن‌وقبح در احکام عقلی (و طبعاً ملازمه عقل و نقل) همان مدرکات عقل عملی است که دانش سیاسی یا چنان‌چه فارابی اشاره می‌کند، «فقه مدنی»/ «علم مدنی» از اجزای رئیسه آن است.[۱۶] شیخ محمدرضا مظفر، اصولی معروف شیعه، در توضیح

اسباب حکم عقل عملی و بنابراین عقل سیاسی بر حسن‌وقبح، تأکید می‌کند که: انسان هر گاه سزاوار بودن فعل و کاری را ادراک نمود، فاعل آن عمل را ستایش می‌کند و اگر نامطلوب بودن فعلی را تشخیص داد، فاعل چنین فعلی را مذمت می‌کند. این ادراک عقل عملی/ سیاسی، امری گزاف و بی‌جا نیست؛ بلکه سببی دارد که باید مورد ارزیابی قرار گیرد.(۱۷) طبیعی است که مسئله احزاب سیاسی، به این دلیل که فعلی از افعال موضوع عقل عملی است، در معرض چنین مدح و ذمی قرار می‌گیرد. اما آیا تاکنون معایب و محاسن چنین پدیده‌ای از زاویه حسن‌وقبح در عقل عملی بررسی شده است؟ مظفر در جمع‌بندی مطلب می‌نویسد:

«خلاصه آن‌چه که تاکنون گفته شد، این است که حسن‌وقبح مورد مناقشه شیعه (و معتزله) با اشاعره در دو مطلب قابل گفتن است: (نخست)، خصوص افعالی که سبب حسن‌وقبح، ادراک کمال یا نقصان آن‌ها توسط عقل عملی است، و (دوم)، اموری که سبب حکم عقل عملی به حسن‌وقبح آن‌ها، مناسبت و یا عدم مناسبت کلی آن افعال با مصلحت نوعی (عمومی) و مفسده نوعی است. همین احکام عقلی ناشی از این اسباب است که احکام عقلا (:عاقلان) به‌عنوان عقلا تلقی شده و ما مدعی هستیم که شارع (مقدس) لاجرم باید تابع آنان و حکم آنان باشد.»(۱۸)

درباره برخی داوری‌ها در خصوص مفسده یا مصلحت نوعی تأسیس احزاب سیاسی در سطور آینده اشاراتی خواهد آمد. اکنون به ویژگی دوم فقه سیاسی شیعه تحت عنوان اصل عدم تکلیف یا عدم ولایت و تبعاً، تفسیر شیعه از مفهوم سیاست شرعی (شرعی بودن سیاست) اشاره می‌کنیم.

۲. اصل عدم تکلیف / عدم ولایت

فقه سیاسی شیعه در عین‌حال که ولایت‌محور است؛ اما با توجه به مبنای عقلی که اساس روش‌شناسی آن را تشکیل می‌دهد، به اصل اولی آزادی و عدم تکلیف و بنابراین، عدم ولایت استوار است. به جز معدودی از نویسندگان شیعه که با تکیه بر «اصل حق الطاعه»، در جست‌وجوی تعمیم اولی تکلیف، و تبعاً ولایت بوده و آن‌گاه موارد مستثنی از تکلیف را نیاز به دلیل می‌دانند، سیمای

عمومی فقه شیعه بر اصل آزادی و عدم تکلیف (خواه برائت عقلی یا شرعی) استوار است.[۱۹] فقه سیاسی شیعه، آشکارا از اصل آزادی شروع می‌کند و با تکیه بر سخن *کاشف الغطاء* که؛ «ان الاصل ان لایلی احد علی احد لتساویهم فی العبودیه...»،[۲۰] موارد شمول ولایت را به تناسب موضوع، نیازمند دلیل دانسته و از اصل عدم ولایت خارج می‌کند.

چنین استدلالی، که بسیاری از حوزه‌های زندگی سیاسی را از قلمرو دلیل ولایت خارج کرده و مسائلی از قبیل شیوه‌های کشف یا استقرار فقیه حاکم را مقدمات عقلی دانسته و به حوزه «ما لانص فیه؛ یعنی مواردی که نص صریح از قرآن و سنت وجود ندارد» می‌کشاند، تمایزات مهمی بین فقه سیاسی شیعه و سنی ایجاد می‌کند. فقه اهل سنت تعریف خاصی از سیاست شرعی یا شرعی بودن سیاست دارد، شافعی با نظر به «لاسیاسه الا ماوافق الشرع»، شرعی بودن سیاست را مساوی با موافقت با نص صریح قرآن و سنت و نیز عمل صحابه می‌داند،[۲۱] و لاجرم تمام زندگی سیاسی را در چنبر گذشته‌گرایی محدود می‌کند. لکن فقه سیاسی شیعه، که دایره وسیعی از زندگی سیاسی را به عقل‌گرایی پیش‌گفته اختصاص می‌دهد، شرعی بودن سیاست را نه این‌که مساوی با موافقت با نصوص دینی بداند؛ بلکه در اندیشه شیعی، سیاست شرعی یعنی سیاستی که با نص صریح قرآن و سنت مخالفت ندارد. شرعی بودن سیاست در فقه سیاسی شیعه مساوی عدم مخالفت با مصرحات قرآن و سنت دانسته شده است.[۲۲] فقه سیاسی شیعه بدین‌ترتیب، آزادی و قدرت عمل بیشتری در مواجهه با مسائل مستحدثه و استنباط احکام سیاسی مناسب زمان دارد که احزاب سیاسی یکی از این مسائل است.

۳. اصل خطاپذیری و عدم تصویب

همه مسلمانان به خطاپذیری در احکام عقلی اتفاق دارند؛ لیکن اختلاف در احکام شرعی است. شیعیان به خطاپذیری در احکام شرعی نیز عقیده دارند و چنین می‌اندیشند که خداوند در هر مسئله‌ای تنها یک حکم دارد که ممکن است مجتهد به آن حکم برسد یا نرسد.[۲۳] برخلاف شیعیان، مخالفین آن‌ها به

تصویب معتقدند. به‌نظر اهل سنت، خداوند به تعداد آرای مجتهدین، حکم شرعی دارد و هر آن‌چه که با اجتهاد حاصل شود، همان حکم خداوند است.

به‌نظر می‌رسد که علت اعتقاد شیعه به خطاپذیری در احکام شرعی، همان اتخاذ عقل عملی به‌عنوان یکی از منابع چهارگانه، و قرار دادن عقل در مقدمات استنباط احکام اجتهادی است. چنین اندیشه‌ای، نتایج روش‌شناختی مهمی در زندگی سیاسی شیعیان دارد. شیعه همین که عقل عملی را خطاپذیر دانسته و در عین‌حال در مقدمات احکام سیاست شرعی قرار می‌دهد، لاجرم به خطاپذیری ذاتی تصمیمات سیاسی توسط حاکمان مجتهد نیز حکم می‌کند؛ فقه سیاسی شیعه، برخلاف اهل سنت، هرگز به تصویب و اطاعت مطلق از حاکم مشروع توصیه نمی‌کند، بلکه با تکیه بر حسن‌وقبح عقلی افعال سیاسی که مصلحت و مفسده نوعی آن‌ها با ملاک مطابقت با آرای عقلای جامعه شناخته می‌شود،[۲۴] به تصحیح آرای اجتهادی رهبران پرداخته و آنان را به تبعیت از رأی عقلای جامعه ملزم می‌کند. حزب سیاسی سازوکار چنین فرایندی را فراهم می‌کند و از این حیث، وجود احزاب سیاسی می‌تواند چونان مقدمه‌ای برای تحقق بسیاری از واجبات اسلامی لازم و ضرور باشد.

ج) ضرورت حزب، از باب مقدمه واجب

بنابر نظریه ولایت فقیه، اگر تأسیس و حفظ مصالح چنین نظامی، به‌عنوان یگانه نظام مشروع شیعه در دوره غیبت از مهم‌ترین واجبات است، احزاب سیاسی به دو دلیل مهم، می‌توانند نقش مؤثری در این فرایند ایفا نمایند. در نظریه ولایت فقیه، دو ویژگی اساسی نهفته است که خواه در نظریه نصب یا انتخاب، میدان وسیعی را برای فعالیت‌های عرفی و عقلایی، و به منظور تمهید مقدمات استقرار فقیه حاکم تدارک می‌نماید؛ نخست این‌که، در این نظریه، فقیه حاکم هرگز تعین شخصی ندارد؛ بلکه بر وصف عنوانی «فقیه» یا «فقیه جامع الشرایط» اکتفا شده است. دوم این‌که، فقیهان مورد اشاره در این نظریه، عملاً تعدد و تکثر دارند و بالقوه در تصدی منصب ولایت، رقابت و تشاح خواهد بود. احزاب سیاسی، به‌عنوان مقدمه واجب، در شناسایی و معرفی مواضع نظری و سیاسی فقیهان

موضوع این نظریه از یک‌سو، و نیز بسیج مردم در شرکت در انتخابات و تعیین و تشخیص مستقیم یا غیرمستقیم فقیه حاکم از سوی دیگر، کارکردهای مهمی را می‌توانند به عهده بگیرند.

به‌نظر می‌رسد که قول به انتخاب یا نصب در ولایت فقیه، ثمره عملی چندانی ندارد؛ زیرا در نظریه نصب نیز، نصب عام و طبعاً بر سبیل عموم بدلی است و کشف یا تحقق فعلیت آن به مقدمات عرفی-عقلایی که احزاب یکی از مهم‌ترین این مقدمات است، بستگی دارد؛ و همچنان که گذشت، احتمال خطاپذیری، اضمحلال اجتهاد و تبدل رأی در کشف نیز به اندازه انتخاب ولی فقیه، وجود و اثر دارد.

احزاب سیاسی، علاوه بر کارکرد بالقوه فوق در تحقق و استمرار رهبری، می‌تواند نقش مؤثری نیز در زندگی عمومی و سیاسی جامعه ایفا نموده و با کمک به گسترش آگاهی سیاسی مردم، شهروندان را به زندگی انتقادی و همبستگی و فعالیت جمعی سوق دهد و بدین‌ترتیب، در شکل‌دهی و تبیین مصالح دینی و ملی که شریعت اسلامی مرزهای آن را تعیین می‌کند، دخالت مؤثر داشته باشد. حزب با چنین وظایفی، قطعاً می‌تواند با تعیین مصالح نوعی عقلایی، در طریق اجتهاد و تصمیمات کلان فقیه حاکم قرار گیرد.

د) مختصات احزاب سیاسی اسلامی

هرچند که نوشته‌ها و آثار مربوط به جایگاه احزاب سیاسی در مذهب شیعه بسیار اندک است و یا فعلاً فاقد هرگونه نوشته‌ای در این‌باره هستیم؛ اما به‌نظر می‌رسد که با طرح درست مسئله در حوزه کلام و فقه شیعه، راه چندان درازی در کشف راهکارهای لازم وجود نداشته باشد. مذهب شیعه که عقل‌گرایی را بنیاد روش‌شناختی احکام خود می‌داند، نه تنها مشکل اصولی و مبنایی در این‌باره ندارد؛ بلکه از استعداد فراوانی در تأسیس احزاب فقاهتی ـ اجتهادی نیز برخوردار است. ویژگی‌های سه‌گانه پیش‌گفته در نظام فقاهتی شیعه، نوعی از تکثرگرایی را برمی‌تابد که به لحاظ نظری، قابلیت تبدیل به «پلورالیسم سیاسی» و یا «احزاب اسلامی» را دارد.

در این نوع «احزاب اسلامی» که می‌توان آن را احزاب فقاهتی ـ اجتهادی نامید، گروه‌های سیاسی ضمن اعتقاد به اصول و مبانی شیعه، صرفاً در وسایل و

روش‌های حکومت و اداره امور عامه، اختلاف نظر و «رقابت» دارند؛ اختلافاتی که علی‌الاصول یا ناشی از دیدگاه‌های اجتهادی ـ فقاهتی بوده و یا حاصل «مرجعیت مردم در شناخت و تعیین موضوعات سیاسی» می‌باشد که در نظام فقه شیعه تحت عنوان مصلحت یا مفسده نوعیه عقلایی پذیرفته شده است.[۲۵] در این‌گونه احزاب، نظریه‌های اجتهادی اندیشمندان مذهبی ـ سیاسی؛ یعنی علما و فقیهانی که نظریه‌سازان و از جمله فعالان دین و سیاست هستند، مبنای فعالیت‌های حزبی را تشکیل می‌دهد. این فعالیت‌ها، که در راستای قطب‌بندی مردم و اقناع آنان درباره صحت و فایده‌مندی برنامه‌های حکومتی انجام می‌شود، ضمن التزام به اصول و مبانی اعتقادی، برمبنای مشروعیت اجتهادات اختلافی در حکومت و اداره جامعه استوار است.[۲۶]

یادداشت‌ها

۱. مدیر شانه‌چی، محسن، (۱۳۷۵). *احزاب سیاسی ایران*، تهران، مؤسسه فرهنگی رسا، ص ۱۵ـ ۲۸.
۲. همان، ص ۲۵.
۳. یاسین، عبدالجواد، (۱۹۹۸). *السلطه فی الاسلام*، المرکز الثقافی العربی، بیروت.
۴. عتوم، محمد عبدالکریم، (۱۹۹۸). *النظریه السیاسیه المعاصر للشیعه*، دارالبشیر عمان، ص ۴۵ـ ۵۶.
۵. همان، ص ۵۴.
۶. امام خمینی، *تحریر الوسیله، مکتبه الاعتماد*، ج ۱،تهران، [بی تا]، ص۳۹۷.
۷. عماره، محمد،(۱۹۸۸). *المعتزله و مشکله الحریه الانسانیه*، المؤسسه العربیه للدراسه والنشر، بیروت، ص ۹ـ ۱۷۸.
۸ امام خمینی، پیشین، ص۴۱۳.
۹. الحلی، ابن منصور حسن بن یوسف، (۱۳۷۶). *منهاج الکرامه فی معرفه الامامه*، ج ۱، شرح سیدعلی حسینی میلانی، انتشارات هجرت، قم، ص۲۱.
۱۰. خواجه نصیر طوسی، (۱۳۳۵). *رساله امامت*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، تهران، ص۱۶.
۱۱. همان، صص ۹ـ ۱۸.
۱۲. امام علی(ع)، (۱۳۹۵ قمری). *نهج‌البلاغه*، به اهتمام صبحی صالح، انتشارات هجرت، بیروت و ایران، ص ۲۰۱.
۱۳. همان، ص۴۴۵.
۱۴. همان، خطبه سوم، ص ۴۹.
۱۵. فواد ابراهیم، (۱۹۹۸). *الفقیه و الدوله؛ الفکرالسیاسی الشیعی*، دارالکنوز، بیروت، ص۲۸.
۱۶. فارابی، ابونصر، *کتاب المله، تحقیق رضوان سید*، قاهره، [بی تا]، ص ۳۸به بعد.
۱۷. المظفر، شیخ محمدرضا، *اصول الفقه*، چاپ‌خانه علمیه، قم، [بی تا]، ص۲۲۳.
۱۸. همان، ص ۲۲۸.
۱۹. بنگرید به‌نظر مرحوم سیدمحمدباقر صدر درباره حق الطاعه و دیگر دیدگاه‌ها در منبع ذیل: منصور میراحمدی، «مفهوم آزادی در فقه شیعه»، فصل‌نامه علوم سیاسی، شماره اول، سال ۱۳۷۷.
۲۰. کاشف الغطاء، شیخ جعفر، *کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء*، انتشارات مهدوی، اصفهان، [بی تا]، ص ۳۷.
۲۱. علی احمد، عبدالحسین، (۱۹۹۴). *موقف الخلفا العباسیین من ائمه اهل السنه الاربعه*، دار قطربن فجاءه، قطر، ص۳۲۷.

۲۲. بنگرید به نامه امام خمینی(ره) به شورای نگهبان درباره توضیح وظیفه این شورا در ارزیابی عدم مخالفت مصوبات مجلس شورای اسلامی با موازین شرع؛ ***صحیفه نور***، جلد ص و نیز اصل ۲۶ قانون اساسی ج. ا.ایران: احزاب، جمعیت‌ها و انجمن‌های سیاسی آزادند، مشروط بر این‌که اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی و موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند....

۲۳. آخوند شیخ محمد کاظم خراسانی، (۱۴۰۹ هـ‌ق). ***کفایه الاصول، آل‌البیت***، قم، ص۴۶۸.

۲۴. مظفر، پیشین، ص۲۲۴.

۲۵. محمدتقی جعفری، ***پلورالیسم (کثرت‌گرایی) دینی***، مجله نقد ونظر، سال اول، ش ۳ و ۴، ص۳۳۲.

۲۶. در اصل دوم قانون اساسی آمده است: جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه ایمان به ... «کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا که از راه: الف) اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرائط بر اساس کتاب و سنت معصومین(ع) و ب) استفاده از علوم و تجارب پیشرفته (عقلانیت) بشری... تأمین می‌شود.»

بخش دوم
دولت و مشروعیت

فصل چهارم

شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص[1]

مشروعیت، توجیهی از حاکمیت است؛ توجیهی از حق فرمان دادن و لزوم اطاعت کردن. زیرا، قدرت سیاسی در ذات خود متضمن نابرابری است؛ و در میان نابرابری‌های انسانی، هیچ‌یک به اندازه نابرابری ناشی از قدرت و حاکمیت نیازمند توجیه خود نمی‌باشد. مشروعیت پاسخی به این پرسش است که به چه دلیل عده‌ای از انسان‌ها حق فرمانروایی دارند و دیگران وظیفه اطاعت؟

مشروعیت، قدرت و حاکمیت را اخلاقی و تلطیف می‌کند. طبیعت آن ایجاب می‌کند که به‌مثابه اصل منطقی و عادلانه، از طرف حاکمان و انبوه فرمانبرداران مورد قبول واقع شود. هرچند، در تاریخ اندیشه‌های سیاسی، نظریه‌ها و نظام‌های مختلف مشروعیت تولید و تجربه شده‌اند، اما اندیشه در «اعمال» و «نصوص» به جای‌مانده از امام علی(ع)، اهمیت بسیاری برای فرهنگ و عمل سیاسی ما، به‌ویژه، در شرایط کنونی دارد. در این مقاله، به بررسی «مسئله مشروعیت» در کردار و گفتار امیرالمؤمنین(ع) می‌پردازیم.

مفهوم مشروعیت

نظریه‌های مشروعیت، البته، از تنوع و فراوانی بیشتری برخوردارند. لیکن اغلب این نظریه‌ها در دو رهیافت اصلی مشروعیت قابل تقسیم و تعریف می‌باشند: نخست؛

---

۱. پائیز ۱۳۸۰.

رهیافت غایت‌نگر، و دوم؛ نظریه‌های معطوف به منشأ و خاستگاه قدرت سیاسی. چنین می‌نماید که تحلیل این دو رهیافت (از مشروعیت)، نقش مؤثری در فهم مسئله مشروعیت از دیدگاه امام علی(ع) داشته باشد. بدین‌لحاظ، در سطور زیر، به ارزیابی اجمالی این دو رهیافت می‌پردازیم. آن‌گاه، و با توجه به نتایج این تحلیل کوتاه، جست‌وجو در گفتار و کردار امیرالمؤمنین(ع) را دنبال خواهیم کرد:

۱. نظریه‌های غایت‌نگر؛ مشروعیت غایی

بسیاری از نظریه‌های قدیم مشروعیت، غایت‌نگرانه بوده‌اند. نظریه‌های غایت‌گرا عموماً دو ویژگی اساسی دارند؛ اولاً، هریک از این نظریه‌ها غایت خاصی برای انسان و اجتماع تعریف می‌کنند. معمولاً نظریه‌های غایت‌گرانه مشروعیت، به تناسب تفاوت در مبانی، هر کدام غایت متفاوتی برای انسان و نظام سیاسی تعریف می‌کردند. از این حیث، نظریه‌های یونانی، ایرانشهری، مسیحی و اسلامی تفاوت‌های آشکاری دارند.

ثانیاً، نظریه‌های مشروعیت غایی، بدین‌لحاظ که حاکمیت و قدرت سیاسی را صرفاً ابزاری برای تحقق غایت یا غایات مفروض تلقی می‌کردند، شکل نظام سیاسی، در سایه ناشی از این زاویه دید، اهمیت ثانوی داشت. بنابراین، نظریه‌های غایت‌گرا نوعاً تمایلات اقتدارگرایانه دارند یا حداقل نسبت به اقتدارگرایی «بلاشرط» هستند.

نظریه‌های یونانی، به‌ویژه فلسفه سیاسی افلاطون، نخستین و عالی‌ترین نمونه از نظریه‌های مشروعیت غایت‌نگر هستند.(۱) افلاطون مصلحت عمومی را غایت نظام سیاسی می‌داند. وی به تناسب پیش‌فرضی که درباره انسان شکلی نظام سیاسی، و این همانی هندسه شهر یونانی و اجزای پیکر انسانی دارد، چنین می‌اندیشد؛ همچنان که پا و تنه و سر انسان به تناسب هدف و کارکرد خاصی آفریده شده است، انسان‌های ساکن در یک دولت‌ـشهر نیز، لاجرم باید بر اساس هدف‌ها و استعدادهای متفاوتی که لازمه تفسیم طبیعی وظایف شهر است آفریده شده باشند. بدین‌ترتیب، افلاطون مشروعیت دولت را معطوف به خیر عمومی می‌داند. مصلحت عمومی همان «عدالت» است، اما عدالت به معنای کشف و

اجرای نابرابری طبیعی ــ به اقتضای جبر هندسه شهر ــ است. چون شهر نیازمند پیشه‌وران و پاسداران و حاکمان است و طبیعت مثل چاقوی دلفی[۲] نیست که انسان‌ها ــ و هر چیز را ــ برای کارایی‌های متفاوت و چند منظوره خلق کند، لذا قطعاً باید استعداد طبیعی پیشه‌وران و پاسداران و حاکمان شناسایی و در جایگاه مناسب خود در مدینه قرار گیرد. این اندیشه طبعاً به شکل نظام چندان توجهی نمی‌توانست داشته باشد. و به هر تقدیر در جست‌وجوی استقرار حکیم حاکم یا حداقل اجرای ایده‌های فیلسوف به هر طریق ممکن بود و با همین معیار به تحلیل مسئله مشروعیت می‌پرداخت.[۳]

ارسطو، هرچند دیدگاه نسبتاً دموکراتیک دارد، اما او نیز مسئله مشروعیت را اصولاً به اعتبار خیر عمومی تحلیل می‌کند. به‌نظر ارسطو ملاک دولت مطلوب و منحرف، میزان التزام یا عدم التزام به خیر عموم است. وی بر اساس همین مبنا، دولت‌های مشروع و نامشروع را به اعتبار عدد حاکمان به سه نوع؛ حکومت‌های یک نفر، چند نفر و افراد کثیر تقسیم می‌کند. در اندیشه ارسطو دولت‌های پادشاهی (مونارشی)، آریستوکراسی و جمهوری، قطع‌نظر از شکل دولت، و صرفاً به این لحاظ که ملتزم به خیر عموم هستند، همگی دولت مطلوب و مشروع تلقی می‌شوند. برعکس، دولت‌های دموکراسی، الیگارشی و استبدادی، از آن روی که خیر خصوصی حاکمان را به خیر عموم ترجیح می‌دهند در مجموعه دولت‌های نامشروع و منحرف قرار می‌گیرند. روشن است که این دیدگاه نیز در تحلیل مسئله مشروعیت، خاستگاه و شکل دولت را در اولویت ثانوی قرار می‌دهد و یا اصولاً نسبت به سرچشمه و شکل نظام سیاسی بلاشرط است.[۴]

نظریه‌های مسیحی مشروعیت نیز عموماً چهره و ماهیت غایت‌گرایانه دارد. آگوستین قدیس که در آغاز سده پنجم میلادی، نخستین «شریعت‌نامه» بزرگ مسیحی را با عنوان *شهر خدا* تدوین کرد، با بررسی نسبت میان دو نظم الهی و انسانی، یا دو شهر آسمانی و زمینی، مشروعیت نظام‌های سیاسی دنیوی را تنها به اعتبار غایت امنیت‌بخشی آن‌ها تحلیل می‌کند.[۵] بدین‌سان، «آگوستینیسم سیاسی» بی‌آن‌که به خاستگاه قدرت سیاسی در تعریف مشروعیت نظام سیاسی

اصالت دهد، برای امپراطوران جز نگهبانی کلیسا و امت، غایت دیگری نمی‌بینند. ایسیدوریوس اشبیلیه‌ای (۵۶۰ ـ ۶۳۶ میلادی) می‌نویسد:

«گاهی شاهان زمانه در رأس قدرت سیاسی کلیسا قرار می‌گیرند تا با اقتدار خود از انضباط کلیسا حراست کنند. وانگهی، اگر وحشت انضباط که روحانیان با یاری کلام نمی‌توانند اعمال کنند، لازم نمی‌آمد، این اقتدار در کلیسا ضرورت پیدا نمی‌کرد. گاه باشد که فرمانروایی آسمانی از فرمانروایی زمینی سود می‌جوید: آن‌گاه که از اهل کلیسا آسیبی به ایمان و انضباط رسد، کمر آنان به ضرب شمشیر شاهان شکسته می‌شود. شاهان زمانه باید بدانند که خداوند، حساب کلیسا را که عیسی مسیح به حمایت آنان سپرده است، از آنان باز پس خواهد گرفت؛ زیرا یا شاهان آرامش مؤمنان و انضباط کلیسا را استوارتر می‌کنند یا به نابودی می‌کشانند و سرور ما که کلیسای خود را در کنف حمایت آنان قرار داده است، سبب را از آنان سؤال خواهد کرد».[۶]

عبارات فوق که در سنت آگوستینیسم سیاسی قرار دارد، آشکارا خاستگاه اقتدار سیاسی را در سایه ناشی از غایت نظم زمینی مورد غفلت قرار می‌دهد. حداکثر سخنی که اگوستینسم درباره منشأ قدرت فرمانروایان دارد، اراده الهی یا کرامت ذاتی فرمانروا است که به اعتبار آن بر نوع بشر فرمان می‌راند. اما «از آن‌جا که کسی را نمی‌رسد که خود را بلاواسطه شاه یا امپراطور بخواند، مردم یکی را تنها به این هدف به خود برتری می‌دهند که به عدل بر آنان فرمان رانده و امورشان را اداره کند».[۷]

آگوستینیسم سیاسی خصلت افلاطونی دارد، اما توماس اکویناس قدیس، در تحلیل مسئله مشرویت، تمایلات ارسطویی نشان می‌دهد. توماس قدیس انواع فرمانروایی‌ها را، مانند ارسطو، به دو نوع خوب و بد تقسیم کرده و ضابطه تمیز میان آن دو را رعایت و یا عدم رعایت خیر عمومی می‌داند. او نیز هریک از این دو حکومت را به سه شیوه فرمانروایی جمعی، گروه برگزیده (اشراف) و یا فرد تنها که شاه نامیده می‌شود، تقسیم می‌کند. در نظر توماس قدیس، نیت هر حکومتی باید ناظر به رستگاری همان جمعی باشد که فرمانروایی بر آن را دارد.

غایت فرمانروای یک جمع باید همین رستگاری یا صلح و آرامش باشد و برای تأمین صلح جمعی که تابع او هستند، فرمانروا نیازی به مشاوره ندارد. زیرا:

«هیچ‌کس درباره غایتی که باید به سوی آن میل کند، نباید به مشاوره بپردازد، بلکه درباره وسایلی که او را به آن غایت هدایت می‌کند، باید مشاوره کند».[۸]

به هرحال، از دیدگاه توماس قدیس نیز خاستگاه حکومت چندان اعتباری ندارد و مشروعیت دولت به علت غایی آن تحویل می‌شود؛ هرچه حکومتی، قطع‌نظر از شکل و منشأ آن، از تأمین خیر عمومی فاصله بگیرد، بیدادگرتر است و برعکس، هرچه بدان نزدیک شود مشروعیت بیشتری دارد. درست به همین لحاظ است که توماس اکویناس نیز همانند ارسطو، پادشاهی را بهترین شیوه فرمانروایی و خودکامگی و استبداد را بدترین نوع آن معرفی می‌کند. در صورتی که هر دو، به اعتبار شکل، حکومت فردی هستند.

نظریه مشروعیت غایی، همانند یونان و مسیحیت، در جهان اسلام هم سابقه طولانی دارد؛ اندیشه خلافت اسلامی، بی‌توجه به ارزیابی منشأ دولت و عدم ترجیح هیچ‌یک از الگوهای نصب و انتخاب؛ و حتی غلبه، مشروعیت قدرت سیاسی را صرفاً به اعتبار اجرای شریعت و تأمین امنیت و نظم عمومی توجیه می‌کند.[۹] همچنین در نظریه‌های سلطنت اسلامی، حفظ شریعت، غایت اساسی این‌گونه نظام‌ها تلقی شده و مشروعیت دولت‌ها نه بر اساس منشأ قدرت، بلکه به اعتبار حفظ شریعت تعریف شده است. ابوالحسن ماوردی اسلام را اساس سلطنت می‌داند که با اهمال در حفظ آن، لاجرم، مشروعیت سلطنت تخلیه شده و دستگاه سلطانی نیز تباه می‌شود. وی می‌نویسد:

«سعادتمند کسی است که دین را به سلطنت خود نگهدارد... تا قواعد سلطنت او محکم شده و دولتش تقویت گردد».[۱۰]

به هرحال، اندیشه دوره میانه اسلامی به‌طور کلی پذیرفته بود که حفظ و اجرای شریعت تنها منبع مشروعیت دولت و سلطنت است. فضل‌الله‌بن‌روزبهان‌خنجی، که تلخیص با اهمیتی از اندیشه سیاسی سنتی مسلمانان ارائه کرده است، عقیده دارد که چون کسی را به امامت نصب کنند، یا به شوکت که از اسباب انعقاد امامت است بر

بلاد اسلامی مستولی شود، او را در عرف فقها، سلطان گویند که نخستین وظیفه واجب او حفظ دین است.[۱۱] خنجی در توضیح سخن خود می‌نویسد:

«در این باب، مراد از حفظ شریعت، اهتمام نمودن حاکم و پادشاه است، بدان‌که قوانین او در میان امت مرعی و محفوظ باشد، و در اصول و فروع او به هیچ نوع خلل نیابد، تا به‌واسطه آن محافظت، پادشاه را توان گفت که عادل است... و این حفظ و رعایت بر پادشاه واجب است و اگر ترک کند آن را عاصی و آثم گردد.

و... اگر پادشاه حفظ شریعت نکند، در نظام نوع انسان خلل پیدا شود، و آن خلل نه به‌واسطه آن باشد که شریعت الهی به حفظ نوع وفا نمی‌کند، بلکه به‌واسطه پادشاه باشد که حفظ شریعت ننموده...پس هیچ امر پادشاه را ضرورتر از حفظ شریعت نباشد».[۱۲]

نظریه‌های غایت‌گرای مشروعیت، عموماً، عدالت و مشروعیت قدرت را، نه به اعتبار خاستگاه آن، بلکه به مقیاس و میزان اجرای شریعت متوقف می‌کنند. این نظریه‌ها البته شرایطی را برای حاکم اسلامی در نظر می‌گرفتند. اما به این لحاظ که به خاستگاه قدرت یا مشروعیت فاعلی چندان توجهی نداشتند، همواره به سلسله‌ای از تنازل‌های متوالی در شرایط حاکم اسلامی تسلیم می‌شدند. و بدین‌سان، از شروطی مثل عدالت و علم در حاکم نیز چشم‌پوشی می‌کردند. نتیجه این امر، سیر تصاعدی زورمداری و تغلّب و حضور قهرآمیز صاحبان شوکت و غلبه در زندگی سیاسی مسلمانان بود. یعنی؛ اگر کسی احساس توانمندی و صلاحیت می‌کرد این حق را به خود می‌داد که قدرت سیاسی را تصاحب کند. آیا امام علی(ع) نیز چنین دیدگاهی درباره مشروعیت قدرت سیاسی داشت؟ یا علاوه بر صلاحیت‌های شخصی حاکم به شیوه به قدرت رسیدن آن نیز اصالت می‌داد و بدین‌لحاظ به مشروعیت فاعلی می‌اندیشید؟ برای درک بهتر دیدگاه‌های امیرالمؤمنین(ع) نگاهی اجمالی به مفهوم مشروعیت فاعلی یا مشروعیت معطوف به خاستگاه و شیوه استقرار قدرت می‌کنیم.

۲. نظریه‌های معطوف به منشأ قدرت؛ مشروعیت فاعلی

مهم‌ترین ویژگی نظریه‌های مشروعیت فاعلی، تأکید بر شیوه استقرار قدرت سیاسی، و بنابراین، اهمیت شکل و صورت نظام سیاسی در این‌گونه نظریه‌ها است. نظریه مشروعیت فاعلی البته غایت قدرت سیاسی را انکار نمی‌کند. هریک از نظریه‌های مشروعیت فاعلی غایت و هدف خاصی برای قدرت و دولت تعریف می‌کنند. اما التزام یا عدم التزام دولت‌ها به این نوع غایات، مشروط به رعایت تشریفات خاصی است که بدان وسیله حاکمان بر حکومت تکیه می‌زنند. در این نظریه، حتی اگر حاکمان تمام غایات دولت را بی‌هیچ ضعف و کاستی نیز انجام دهند، اما شیوه به قدرت رسیدن آنان مشروع نباشند، چونان عبادت در مکان و لباس غصبی، البته باطل و نامشروع خواهد بود.

قدرت‌ها ممکن است از جانب خداوند، تقدیر، بخت، وراثت و یا مردم باشند. اما شیوه استقرار قدرت از صورت‌بندی سه‌گانه نصب، انتخاب و غلبه خارج نیست. بدین‌سان، نظریه‌های مشروعیت فاعلی، از آن حیث که بر شیوه استقرار قدرت تأصل می‌دهند، لاجرم تنها یکي از شیوه‌های سه‌گانه فوق را مبنای مشروعیت نظام تلقی می‌کنند. به عبارت دیگر، برخلاف نظریه‌های مشروعیت غایی که هریک از شیوه‌های فوق را برای تأسیس نظام سیاسی جایز می‌دانند، اندیشه مشروعیت فاعلی هرچند ممکن است توصیه‌های مهمی درباره شرایط حاکمان داشته باشد، اما فقط یک روش برای تشکیل جامعه و نظام سیاسی پیشنهاد می‌کند. بر اساس این اندیشه، حتی صالح‌ترین فرد جامعه نیز اگر به شیوه نامشروع قدرت سیاسی را به دست گیرد، تمام تصرفات حکومتی در چنین نظام سیاسی نامطلوب خواهد بود. نظریه‌های مشروعیت فاعلی با نقد دو الگوی نصب و غلبه، بیشتر به مشروعیت مبتنی بر انتخاب و بیعت نظر دارند و بدین‌لحاظ، مشروعیت سیاسی را بر پایه نوعی قرارداد اجتماعی تحلیل می‌کنند. به‌نظر می‌رسد که امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) نیز، بر پایه نصوصی که از آن حضرت بر جای مانده است، مشروعیت مبتنی بر قرارداد و بیعت را تقویت می‌کرده است.

اما تحولات اجتماعی و نظری در جهان اسلام به سمتی گرایش پیدا کرده است که دفاع از این اندیشه با توجه به مبانی رایج شیعه با امتناع‌هایی در نظریه و فرهنگ مواجه است. به‌نظر می‌رسد اظهارات دیوید هیوم (۱۷۱۱ـ۱۷۷۶م) درباره وضعیت سیاسی ـ فرهنگی جامعه ما بیشتر صادق باشد. وی می‌نویسد:

«اگر به اغلب مناطق روی زمین بروید و بگویید که روابط اجتماعی [ـ سیاسی] بر پایه رضایت ارادی یا بر اساس اِلزامات متقابل استوار است، قاضی شهر بی‌درنگ شما را به‌عنوان تبهکاری که قصد سست کردن بنیان اطاعت از نظام را دارد به زندان خواهد انداخت. مگر این‌که دوستان شما از پیش او را در جریان گذاشته باشند، و قاضی، از جهت کمک به شما، شما را به‌عنوان دیوانه‌ای که حرف‌های پرت و پلا می‌زند به دیوانه‌خانه بسپارد. عجیب است که کاری خردمندانه،... آری این‌چنین کاری برای همه ما طوری ناشناخته باقی بماند که در تمام کره ارض مسکون حتی رد پایی یا خاطره‌ای از آن به جا نمانده باشد».(۱۳)

به هرحال اندیشه مشروعیت مبتنی بر قرارداد و بیعت، ردپایی در تاریخ اسلام و خاطره‌ای درست در حافظه فرهنگی شیعه ندارد. اما «دلیل» این امر ظاهراً فقدان نص نیست، زیرا نصوص دینی ما، به‌ویژه آثار بر جای مانده از امیرالمؤمنین(ع) آکنده از این رویکرد است. بلکه عدم انتقال این اندیشه از مجال نص به ذهنیت و عقاید ما، «علتی» تاریخی دارد؛ زندگی سیاسی ـ اجتماعی شیعه، مانند هرگونه زندگی، عموماً، جز با تطبیق ناخودآگاه و خودجوش انسان، با محیط، تحت فشار نیازهای فوری و آنی، و نه بر طبق یک نقشه هوشمندانه از پیش طرح‌شده، نمی‌توانست انتظام طبیعی داشته باشد. به همین جهت فرضیه مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی فرضیه‌ای است که دفاع از آن در جامعه شیعه دشوار می‌نماید، زیرا نه تجانسی با واقعیت زندگی تاریخی ما دارد و نه در زندگی اجتماعی امروز به جد با آن روبه‌رو هستیم؛ هیچ جامعه‌ای شیعی وجود ندارد که بر چنین اساسی استوار شده باشد. شاید تنها در نظام جمهوری اسلامی است که نشانه‌هایی از انتظام قراردادی در حال ظهور می‌نماید. بنابراین، مشروعیت مبتنی بر قرارداد،

برای ما، نه رخداد تحقق یافته‌ای است و نه گرایشی که از تحول تاریخی جامعه ما سرچشمه گرفته باشد. درست به همین دلیل است که تحلیل گفتار و کردار امام علی(ع) بر پایه این دیدگاه با مقاومت‌ها و مشکلات فرهنگی- نظری بسیار مواجه است. با این‌حال، کوشش می‌کنیم نظریه مشروعیت مبتنی بر قرارداد را در نصوص امیرالمؤمنین(ع) بیشتر توضیح دهیم.

امام علی(ع) و نظریه مشروعیت فاعلی

اشاره کردیم که منظور از مشروعیت فاعلی آن دسته از نظریه‌هایی است که مشروعیت سیاسی را به اعتبار منشأ و شیوه استقرار قدرت تعریف می‌کنند و در این راستا، مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی یا بیعت را عالی‌ترین نمونه مشروعیت فاعلی می‌داند. اندیشه مشروعیت فاعلی، چنان‌که گذشت، منکر صلاحیت‌های شخصی داوطلبان قدرت و ترجیح اصلح بر صالح نیست، بلکه تنها بر این نکته تأکید می‌کند که؛ هرچند لازم است حاکمان جامعه شایسته‌ترین یا حداقل از میان شایستگان برگزیده شود، اما هیچ‌کس نمی‌تواند جز از طریق قرارداد اجتماعی بر منصب قدرت نشیند. لازمه سخن فوق این است که هرچند به حکم عقل اندیشمندان و مصلحان و رهبران جامعه باید توصیه‌ها و تأکیدات لازم را درباره حاکم اصلح انجام دهند، لیکن هیچ‌کس، حتی صالح‌ترین انسان‌ها نیز اگر خارج از مسیر قرارداد اجتماعی به قدرت برسند، نمی‌توانند مدعی مشروعیت باشند. به‌نظر می‌رسد که انتخاب این زاویه دید نه تنها قادر است تحلیل قانع‌کننده‌ای از سیره سیاسی امام علی(ع) ارائه دهد، بلکه بر پارادوکس دیرینه ناشی از تعارض نظریه و نص در اندیشه شیعه نیز می‌تواند فائق آید.

عبارت بالا شاید نیاز به توضیح داشته باشد؛ نظریه‌های سیاسی شیعه، به‌ویژه در تحلیل گفتارها و سیره سیاسی امام علی(ع) همواره در وضعیت ویژه‌ای قرار دارند؛ اولاً، اندیشه شیعه، به‌خصوص در دوره اخیر، عموماً بین دو الگوی نصب و انتخاب در تردید و تردد است؛ ثانیاً، التزام به هریک از دو الگوی مشروعیت موجب حاشیه راندن ادله و نصوص نظریه رقیب می‌شود؛ ثالثاً، از آن حیث که

ادله و نصوص هر دو نظریه فی حد ذاته تا حدودی تکافو دارند، ملاک ترجیح ادله و نصوص یک نظریه نه در ذات نص، بلکه با تکیه بر قراین برون‌نصی از جمله اعتبارات نظری-کلامی صورت می‌گیرد، بدین‌سان تحکمات ایدئولوژیک جایگزین ملاکات علمی در تحلیل مسئله مشروعیت می‌گردد.[۱۴]

به هرحال، تفسیرهای مبتنی بر اندیشه نصب و انتخاب، هر کدام در تحلیل مسئله مشروعیت، به روایات متعددی از علی(ع) استناد کرده‌اند که در *نهج‌البلاغه* و دیگر منابع روایی از آن حضرت نقل شده است. هدف مقاله حاضر تکرار این جدال طی شده نیست. بلکه صرفاً بررسی اجمالی این روایات با تکیه بر الگوی مشروعیت فاعلی است.

به سوی فرضیه مشروعیت فاعلی

فرضیه مشروعیت فاعلی، در تفسیر نصوص نقل‌شده از امام علی(ع)، بر مفروضات مهمی استوار است که در صورت تقویت، پایه‌های تفسیر مبتنی بر این فرضیه از اندیشه و عمل امیرالمؤمنین(ع) را شکل می‌دهند:

الف) وجود و اعتبار نصوص ناظر به قرارداد اجتماعی

نخستین و بلکه بنیادی‌ترین پایه‌ای که مشروعیت فاعلی بر آن استوار است، وجود روایاتی از جانب امام علی(ع) است که اعتبار فقهی آن‌ها اجمالاً تأیید شده است.[۱۵] اطمینان به صدور این دسته از روایات از امام علی(ع) چنان است که بسیاری از تحلیل‌گران فقه سیاسی شیعه را به تأمل وامی‌دارد. در این‌جا به برخی از این روایات، که به روایات بیعت معروف شده‌اند اشاره می‌کنیم:

۱. پس از کشته شدن عثمان، هنگامی که مردم برای بیعت با امیرالمؤمنین اراده و اقدام کردند، حضرت فرمود:

«دعونی و التمسوا غیری،...و ان ترکتمونی فأنا کأحدکم؛ و لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن ولیتموه امرکم و انا لکم وزیرا خیر لکم منّی امیرا.[۱۶] مرا واگذارید و سراغ شخص دیگری بروید،... اگر مرا رها کنید، من نیز چونان یکی از شما خواهم بود؛ و شاید من نسبت به کسی که به حکومت برداشته‌اید شنواترین و

مطیع‌ترین شما باشم؛ من وزیر شما باشم برای شما نیکوتر از آن است که امیر شما باشم».

۲. طبری (در *تاریخ طبری*) به نقل از محمد حنفیه آورده است:

«کنت مع ابی حین قتل عثمان، فقام و دخل منزله، فاتاه اصحاب رسول اللّه(ص)، فقالوا: ان هذا الرجل قد قتل، و لابد للناس من امام، و لا الیوم احدا احق بهذا الامر منک؛ لا اقدم سابقه، و لا اقرب من رسول اللّه(ص). فقال: لا تفعلوا، فانی أکون وزیرا خیر من ان اکون امیرا. فقالوا؛ لا، و اللّه ما نحن بفاعلین حتی یبایعک، قال: ففی المسجد؛ فانّ بیعتی لا تکون خفیا، و لا تکون الا عن رضا المسلمین».(۱۷)

ـ محمد حنفیه می‌گوید: من هنگام کشته شدن عثمان، کنار پدرم بودم. [آن حضرت] برخاست و به منزل رفت. سپس اصحاب رسول خدا(ص) بر او وارد شدند و گفتند: این مرد [عثمان] کشته شده و مردم ناگزیر باید امامی داشته باشند و غیر از تو برای این امر نمی‌یابیم؛ نه از نظر قدمت پیشینه در اسلام و نه از لحاظ نزدیکی به رسول خدا(ص). پس [علی(ع)] گفت: چنین کاری نکنید؛ زیرا که من وزیر شما باشم بهتر از آن است که امیرتان باشم. گفتند: نه، به خدا سوگند هیچ کاری نکنیم تا آن‌که با تو بیعت نماییم.

حضرت فرمود: پس [مراسم بیعت] در مسجد باشد؛ زیرا بیعت من نباید مخفی باشد و جز با رضایت مسلمانان محقق نخواهد بود.»

۳. *تاریخ طبری*، همچنین به نقل از ابی بشیر عابدی می‌نویسد:

من هنگامه قتل عثمان در مدینه بودم، مهاجر و انصار ــ که در میان آنان طلحه و زبیر نیز بودند ــ به علی روی آوردند و گفتند: یا ابا حسن، اجازه دهید با تو بیعت کنیم. علی(ع) گفت: لا حاجه لی فی امرکم، انا معکم؛ فمن اخترتم فقد رضیت به؛

مرا به حکومت بر شما نیازی نیست. من با شما هستم؛ پس هر کسی را برگزینید من به حکومت او راضی خواهم بود.»(۱۸)

۴. امام علی(ع) در نامه‌ای خطاب به معاویه می‌نویسد:

«انما الشوری للمهاجرین و الانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما کان ذلک للّه رضی»: همانا شورا از آن مهاجرین و انصار است، پس، هر گاه آنان بر

کسی اجتماع نموده و او را امام خویش نامند، همان امر مورد رضای خداوند خواهد بود.[۱۹]

۵. در روایتی از امام علی(ع) به نقل از یحیی بن عروه مرادی آمده است که حضرت فرمود:

«قبض رسول اللّه(ص) و انا اری انّی حق الناس بهذا الامر! فاجتمع الناس علی ابی بکر! فسمعت و اطعت، ثم ان ابا بکر حضر فکنت اری ان لا یعدلها عنی، فولی عمر، فسمعت و اطعت! ثم ان عمر اصیب، فظنت انه لا یعدلها عنی، فجعلها فی سته انا احدهم! فولاها عثمان، فسمعت و اطعت! ثم قتل. فجاوونی، فبایعونی طائعین غیر مکرهین.»[۲۰]

رسول خدا(ص) جان‌به‌جان آفرین تسلیم کرد و من می‌دیدم که شایسته‌ترین مردم به این امر [پیشوایی] بودم. پس مردم به ابوبکر اجتماع کردند و، بنابراین، من شنیدم و اطاعت کردم. سپس ابوبکر به احتضار رسید و من به‌نظرم می‌رسید که او خلافت را از من بر نمی‌گرداند. اما او ولایت را به عمر داد. پس من شنیدم و اطاعت کردم! سپس عمر مورد اصابت [ترور] قرار گرفت. پس من گمان می‌بردم که او خلافت را از من بر نمی‌گرداند. اما او خلافت را در شورای شش نفره‌ای قرار داد که من یکی از آنان بودم. پس به عثمان ولایت داد. پس شنیدم و اطاعت کردم سپس عثمان به قتل رسید، پس مردم به سوی من آمدند و با آزادی و رضایت تمام، بی‌هیچ اکراه و اجباری با من بیعت کردند.

۶. حضرت در نامه‌ای به شیعیان خود می‌نویسد:

«و قد کان رسول اللّه(ص) عهد الیّ عهدا فقال: ابن ابی‌طالب لک ولاء امتی فان ولوک فی عافیه و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه.»[۲۱]

پیامبر خدا(ص) برای من عهدی بسته و فرمود: ای پسر ابی‌طالب، بر تو است ولایت امت من. پس هرگاه در عافیت و آسایش تو را به ولایت برگزیدند و با رضا و رغبت بر تو اجتماع نمودند به امر پیشوایی آنان برخیز و اگر بر تو اختلاف کردند، آنان را با همه آن‌چه در آن هستند، واگذار.

۷. نظیر روایت فوق را علی ابن محمد الولید (۵۲۲ ـ ۶۱۲ ه)، داعی پنجم اسماعیلی و رئیس مذهب اسماعیلیه یمن در قرن ششم هجری نیز نقل کرده است. وی به حدیثی از پیامبر(ص) استناد می‌کند و می‌نویسد:

«انّ قعود الوصی بعد الوصیه لم یکن عن عجز، و لا تفریط، و ذلک لان الرسول(ص) قد اعلمه عن دوله المتغلبین، و عقوبه اللّه عزوجل لهم فی ذلک بقوله: انّ لک یا علی فی امتی من بعدی امر، فان و لوک فی عافیه، و اجمعوا علیک فی رضی، فقم بامورهم، و ان اختلفوا، و اتبعوا غیرک، فدعهم، و ما هم فیه، فان اللّه سیجعل لک مخرجا».[۲۲]

به راستی که خانه‌نشینی امیرالمؤمنین بعد از وصیت، نه از سر عجز و یا کوتاهی بود، بلکه بدان جهت بود که رسول خدا او را به دولت زورمداران و سرانجام آنان خبر داده و گفته بود: «برای تو ای علی در امت من پس از من امری است، پس هر گاه به‌طور مسالمت‌آمیز تو را به ولایت برگزیدند و در حال رضایت بر تو اجتماع نمودند، به انجام امورشان برخیز، و اگر اختلاف کردند، و از غیر تو پیروی کردند، آنان را با همه‌ی آن‌چه که در آن هستند، واگذار. زیرا خداوند به زودی برای تو راه برون رفتی مقرر خواهد کرد.

ابن ولید در ادامه گفتار خود به حدیث دیگری از پیامبر(ص)، و درباره امام علی(ع) استناد می‌کند و می‌گوید: «ای علی، تو چونان بارانی، مردم باید در طلب تو باشند و نه تو در پی آنان؛ انک یا علی کالغیث یاتیک الناس و لا تأتیهم».[۲۳]

۸. ابن شهر آشوب در *مناقب آل‌ابی‌طالب*، به سند خود از امام علی(ع) نقل می‌کند:

«و قال (ع) لعبد الرحمن بن عوف یوم الشوری: ان لنا حقا ان اعطیناه اخذنا و ان منعناه رکبنا اعجاز الابل و ان طال بنا السری».[۲۴] [امام علی(ع)] در روز شورا، خطاب به عبدالرحمن بن عوف فرمود:

همانا ما را حقی است هرگاه به ما داده شود اخذ می‌کنیم و اگر از ما دریغ دارند، بر کوهان شتر سوار شده و دور می‌شویم. هرچند این دوری و فاصله ما طولانی باشد.

۹. امام علی(ع) در پاسخ به اعتراض طلحه و زبیر می‌فرماید:

«و اللّه ما کانت لی فی الخلافه رغبه، و لا فی الولایه اربه، و لکنکم دعوتمونی الیها، و حملتمونی علیها، فلما افضت الی نظرت الی کتاب اللّه و ما وضع لنا، و امرنا بالحکم به فالتبعته، و ما استن النبی(ص) فاقتدیته».[۲۵]

به خدا قسم، مرا در خلافت رغبتی، و در ولایت غرض و طلبی نبود، ولکن شما مرا به سوی آن فرا خواندید، و مرا بر آن نشاندید. پس، آن‌گاه که خلافت در دستان من قرار گرفت، نگاه کردم به کتاب خدا و از دستورات او تبعیت کردم و به سنت پیامبر(ص) اقتدا نمودم.

۱۰. مؤلف *الجمل* و نیز *بحار الانوار* از علی(ع) نقل می‌کند که در مسیر ذی‌قار فرمود:

بایعتمونی و أنا غیر مسرور بذلک، و لا جذل، و قد علم اللّه سبحانه انّی کنت کارها للحکومه بین امه محمد(ص) و لقد سمعته یقول: ما من وال یلی شیئا من امر امتی الا اتی به یوم القیامه مغلوله یداه الی عنقه، علی رؤوس الخلائق، ثم ینشر کتابه، فان کان عادلا نجا، و ان کان جائرا هوی.[۲۶]

با من بیعت کردید در حالی‌که من بدان مسرور و شادمان نبودم. و خداوند سبحان آگاه است که من برای حکومت بین امت محمد(ص) اکراه داشته‌ام. از پیامبر اسلام شنیدم که می‌فرمود: هیچ حاکمی نیست که ولایت چیزی از امر امت مرا به عهده بگیرد، مگر آن‌که روز قیامت دستانش به گردن بسته شده بر خلایق ظاهر می‌شود. سپس نامه اعمال او منتشر می‌شود، پس اگر عادل باشد نجات می‌یابد و اگر جائر بوده باشد، در عذاب خدا گرفتار می‌گردد.

روایات ده‌گانه فوق، البته بخشی از مجموعه روایاتی است که به صراحت درباره مشروعیت فاعلی یا مشروعیت معطوف به قرارداد سخن گفته است. البته روایات دیگری نیز وجود دارند که به‌ویژه *نهج‌البلاغه* آکنده از آن‌ها است. اما بررسی همه این نصوص فرصتی فراتر از یک مقاله می‌خواهد.

به هرحال، دقت در نصوص ده‌گانه بالا، نشان‌گر مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی از دیدگاه علی(ع) می‌باشد. بدین‌سان بررسی اجمالی سند و دلالت این روایات اهمیت بسیاری دارد:

۱. درباره سند این روایات

اولین اشکالی که در بررسی این روایات ممکن است به‌نظر برسد، ادعای ضعف سندی آن‌ها است. به‌نظر برخی از نویسندگان تمامی یا اکثریت غالب این روایات از نظر سند ضعیف بوده و قابل استناد نمی‌باشند، و همین، برای رد استدلال به آن‌ها، کافی است.[۲۷] اما دقت بیشتر نکات مهمی را نشان می‌دهد: نخست این‌که تعدادی از این نصوص از *نهج‌البلاغه* است و بنابراین اعتبار سندی آن‌ها به اتخاذ یک موضع کلان درباره اعتبار سندی کل *نهج‌البلاغه* وابسته است.

درباره استناد *نهج‌البلاغه* به امیرالمؤمنین(ع) سه نظریه وجود دارد: الف) مقداری از نصوص *نهج‌البلاغه* از امیرالمؤمنین است و استناد مقدار دیگر به آن حضرت مشکوک است؛ ب) بعضی از خطبه‌ها و نامه‌ها مربوط به آن حضرت نیست؛ ج) همه *نهج‌البلاغه* به‌طور قطع از امیرالمؤمنین است و حتی نباید در استناد مواردی جزئی از این کتاب به آن حضرت تردید کرد.[۲۸] محمدتقی جعفری، پس از ذکر این سه نظریه، اشاره می‌کند که درباره هر سه نظریه، به‌طور منظم یا متفرقه مباحث فراوانی انجام گرفته است. وی پس از بررسی فرضیه‌های متفاوت، در تأکید بر دیدگاه خود می‌نویسد:

> «آشنایان عمیق با ادبیات و سایر معارف اصیل اسلامی، در وحدت سبک سخنان *نهج‌البلاغه* اتفاق نظر دارند و با توجه به یک اصل روانی مهم این حقیقت را در *نهج‌البلاغه* می‌بینند که محتویات این کتاب با وضوح کامل از وحدت عالی شخصیت گوینده‌اش کشف می‌کند. این وحدت شخصیت هم با تعدد گویندگان *نهج‌البلاغه* منافات دارد و هم شخصیتی دیگر را در مقام والای علی(ع) فرض می‌کند، که از نظر تاریخی به استثنای خود خاتم الانبیاء دیده نشده است...»[۲۹]

علامه جعفری در تقویت اندیشه خود به یافته‌های تحقیقاتی، عبد الزهراء الحسینی الخطیب، نویسنده *مصادر نهج‌البلاغه* استناد می‌کند. به‌نظر این نویسنده، سیدرضی در موقع تفسیر بعضی از احادیث پیامبر اکرم(ص) می‌گوید؛ این مضمون را گفتار امیرالمؤمنین توضیح می‌دهد و سپس گفتاری از آن حضرت را نقل می‌کند که از

نهج‌البلاغه است. جعفری، همچنین، به نقل از نویسنده مصادر *نهج‌البلاغه*، حدود ۷۵ منبع معتبر را ذکر می‌کند که پیش از سیدرضی تألیف شده و هر کدام بخش‌هایی از منابع *نهج‌البلاغه* را شامل می‌شوند.[۳۰] وی پس از این ملاحظات می‌نویسد:

«ملاحظه می‌شود که خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار امیرالمؤمنین(ع) پیش از آن‌که سیدرضی چشم به دنیا باز کند و یا پیش از آن‌که *نهج‌البلاغه* را جمع‌آوری نماید، به‌طور متفرق در منابع فراوانی از شخصیت‌های عالم و مورد وثوق قطعی، ثبت شده بوده است. لذا تشکیک بعضی از اشخاص در موضوع *نهج‌البلاغه* یا از بی‌اطلاعی است و یا از غرض‌ورزی و امید است که چنین نباشد.»[۳۱]

بدین‌سان، از دیدگاه جعفری و حسینی خطیب، نمی‌توان نسبت به اعتبار سندی و صدور کلیه محتویات *نهج‌البلاغه* از امام علی(ع) تشکیک نمود. و اگر چنین فرضی پذیرفته شده باشد، به هیچ‌وجه نمی‌توان برخی از این روایات ده‌گانه را که از *نهج‌البلاغه* است، به دلیل ضعف سند غیرقابل استناد معرفی نمود. آیت‌الله منتظری در کتاب *دراسات* با فرض اعتبار اجمالی سند این نصوص می‌نویسد:

«مقصود این است که از خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آن‌ها اجمالاً اطمینان داریم، استفاده می‌شود که انتخاب امت نیز یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت است و شارع مقدس نیز آن را امضاء کرده است».[۳۲]

به هرحال، مقاله حاضر گنجایش آن را ندارد که همه دیدگاه‌ها را به تفصیل جست‌وجو نماییم. به‌نظر می‌رسد که اشارات فوق برای تضمین صحت استدلال به این روایات، از نظر سندی کافی باشد. بررسی گسترده درباره «عوامل اطمینان»آور را به ناگزیر باید به مجال دیگر وانهاد. در این‌جا فقط به یکی از مهم‌ترین این عوامل، یعنی «مسئله تواتر» می‌پردازیم.

دومین نکته در بررسی صحت انتساب این روایات به امیرالمؤمنین(ع)، تعدد ناقلین و کثرت آن‌ها است که منتهی به نوعی تواتر یا حداقل تواتر اجمالی می‌شود.[۳۳] استناد به «تواتر»، بر این اساس عقلایی استوار است که مجاری نقل یک

خبر چنان متعدد و متکثر باشد که توافق ناقلین بر کذب، به‌طور معمول، بعید به‌نظر برسد. در واقع، در چنین صورتی، احتمال توافق ناقلین بر کذب، چنان از نظر عقلاء تضعیف می‌شود که چنین احتمالی اصلاً مورد توجه قرار نمی‌گیرد. لذا تواتر را موجب علم به مضمون خبر دانسته‌اند.

درباره نصوص ده‌گانه نیز چنین وضعیت منتهی به تواتر وجود دارد؛ تعدادی از این روایات در *نهج‌البلاغه* آمده یا اکثر آن‌ها توسط رجال و محققان شیعه نقل شده است. این اندیشمندان و محدثان همواره به شرایط تاریخی مسئله خلافت تواجه داشته، و با توجه به شرایط صدور روایات، اعتبار روایات مبتنی بر مشروعیت قرارداد و انتخاب را پذیرفته و نقل کرده‌اند: توضیح آن‌که شیعه از یک‌سو به حوادث تاریخ خلافت نظر دارد، از سوی دیگر در مبانی رایج کلامی به اندیشه نصب معتقد است، از طرف سوم، در تحلیل اخبار به اصل ترجیح خبر «مخالف» اهل سنت در صورت توارد اخبار معصوم(ع) التزام دارد. اما به‌رغم همه این‌ها، به نقل این روایات آن هم از امام علی(ع) پرداخته است. این مثلث مفروضات، نشان می‌دهد که نه تنها هیچ انگیزه‌ای برای دروغ گفتن و تبانی محدثان شیعه در این‌باره وجود ندارد، بلکه به دلیل تصادم ظاهری این روایات، با نظریه رایج نصب در شیعه، احتمال عکس آن و در سایه و تردید قرار دادن روایات انتخاب معقول‌تر می‌نماید. اما محدثان شیعه به‌رغم همه این‌ها، به نقل روایات انتخاب پرداخته‌اند. این پدیده دلیلی جز دقت سند این روایات از دیدگاه دانشمندان شیعه نمی‌باشد، به‌گونه‌ای که حضور نصوص انتخاب را در مجموعه روایی شیعه و در طول تاریخ روایت، تحمیل و حفظ کرده است. بدین‌ترتیب، شکل‌گیری تواتر اجمالی در خصوص روایات انتخاب، در شرایطی که همه احتمالات گفتمان سنتی شیعه عکس مضمون آن‌ها را تقویت می‌کرده‌اند، نمی‌تواند خالی از حجیت و اعتبار شرعی باشد.

۲. درباره دلالت

دومین اشکال که ممکن است در بررسی روایات پیشین مطرح شود، تردید در دلالت این نصوص است. بسیاری از تردیدها نوعاً با تکیه بر احتمال جدل و

قاعده الزام خصم، از باب «الزموهم بما الزموا به انفسهم»می‌باشد. توضیح آن‌که، برخی احتمال می‌دهند که امیرالمؤمنین در مقابل کسانی که منصوب بودن آن حضرت برای جانشینی رسول خدا و امامت بر امت اسلامی را قبول نداشتند، به چیزی استناد کرده که مورد قبول مخالفان بوده باشد. بدین‌سان احتمال می‌رود که حضرت مسئله بیعت و انتخاب را اساساً با هدف اسکات خصم مطرح کرده است تا به مخالفان بگوید که اگر شما بیعت را عامل مشروعیت خلافت می‌دانید باز هم باید با خلافت من مخالفت نکنید؛ زیرا مردم، همانند خلفای پیشین، با من نیز همان‌گونه بیعت کرده‌اند. بنابراین، امام علی(ع) با هدف اسکات خصم به یکی از مقبولات مخالفین خود استناد کرده‌اند.

به‌طور کلی گفته می‌شود که با وجود احتمال جدلی بودن سخنان امام علی(ع)، دیگر نمی‌توان به هیچ‌یک از روایات معطوف به انتخاب و قرارداد، برای اثبات مشروعیت فاعلی (مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی) استناد نمود؛ زیرا هدف در جدل، صرفاً متقاعد کردن رقیب است و در این‌گونه شرایط، عموما از قضایایی استفاده می‌شود که مورد قبول خصم است، هرچند در نزد شخص جدل‌کننده مقبول و صحیح نباشد.[۳۴]

چنین می‌نماید ادعای جدل در نصوص بیعت از امام علی(ع)، بر دو پایه تحلیلی مهم استوار است: نخست آن‌که مدعیان جدل، ظاهراً «هدف اسکات خصم» را در سخنان علی(ع) مفروض گرفته‌اند. درحالی‌که چنین هدفی آشکارا در بیان حضرت ذکر نشده است. بنابراین احراز چنین هدفی صرفاً ناشی از اعتبارات تحلیلی ـ نظری است که مقدم بر برنامه پژوهش فقیهانه، و به صورت امر پیشینی، مفروض تلقی شده و بر ذهن محقق سایه افکنده است.

دوم آن‌که ادعای جدل، آشکارا مبتنی بر برداشت کلامی خاصی از اندیشه نصب در نظریه‌های رایج و سنتی شیعه است. به عبارت دیگر، مدعیان جدل، با مفروض گرفتن تحلیل سنتی شیعه از اندیشه امامت، و نهایی و غیرقابل بررسی دانستن این تعبیر، آشکارا بین این نظریه و روایات انتخاب تناقض می‌بینند و برای حل این تناقض/تزاحم، به احتمال جدل استناد می‌کنند که نه یک فهم درونی از

درون روایات، بلکه برداشتی بالذات بیرونی و معطوف به دیگر اجزای نظریه سنتی شیعه است.

درباره هژمونی نظریه نصب، بر فهم و تحلیل روایات انتخاب، اندکی بعد از این، اشاراتی خواهد آمد. اما آن‌چه در این‌جا قابل ذکر است، تأمل در این نکته مهم است که عبارات هیچ‌یک از روایات ده‌گانه نه تنها موهم احتمال جدل نیست، بلکه سیاق عبارات به‌گونه‌ای هستند که خلاف احتمال جدل را تقویت می‌کنند.

به‌عنوان مثال، در روایت نخست، عبارت «لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن و لیتموه امرکم؛ شاید من شنواترین و مطیع‌ترین شما نسبت به خلیفه انتخابی آینده شما باشم.»[۳۵] عبارتی است که هرگز نمی‌تواند موهم جدل باشد. زیرا حضرت از آینده سخن می‌گوید و اگر بپذیریم که تأکید بر انتخاب و قرارداد از سوی امام علی(ع) مجادله به امر باطل است، در این صورت با معمای مهم احتمال یا عدم احتمال کذب و تعهد دروغین بر باطل مواجه می‌شویم. آشکار است که امام هرگز دروغ نمی‌گوید و تعهدی را بر خود نمی‌پذیرد که می‌داند ملتزم به آن نخواهد بود.

همچنین، در روایت سوم، چنین آمده است که حضرت در مقابل موج تقاضاهای بیعت ــ و نه مخالفت مخالفین ــ به صراحت اعلام می‌کند؛ «لا حاجه لی فی امرکم انا معکم؛ فمن اخترتم فقد رضیت به؛ مرا به حکومت بر شما نیازی نیست. من با شما هستم و هر کسی را که به حکومت انتخاب کنید، من حکومت او راضی خواهم بود.»[۳۶] محتوای این روایت نیز همانند روایت اول است و حضرت از نوعی تعهد نسبت به حکومت انتخابی آینده سخن می‌گوید. اشاره به این نکته شاید خالی از فایده نباشد که برخی نویسندگان جدل محتمل در سخنان امام علی(ع) را با جدل ابراهیم خلیل درباره ستاره و ماه و غیره مقایسه کرده‌اند که ابراهیم پیامبر آن‌ها را پروردگار خود می‌خواند. اما به‌نظر می‌رسد که چنین مقایسه‌ای اصلاً درست نباشد. زیرا پیامبر خدا ابراهیم از جدل در اعتقادات سخن می‌گوید که هیچ تعهد عملی ندارد، لکن تعهدات امام علی(ع) یک تعهد حقوقی است و آثار و لوازم عملی دارد. بنابراین، این پرسش

مطرح می‌شود که اگر انتخاب حجیت شرعی ندارد، به چه دلیل حضرت خود را ملتزم به تعهداتی می‌کند که در آینده اجرا نخواهد شد؟

در روایت چهارم، عبارت«انمّا الشوری للمهاجرین و الانصار، فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما، کان ذلک للّه رضی.»(۳۷) هرچند در نامه‌ای خطاب به معاویه آمده است، اما صورت‌بندی عبارت به‌گونه‌ای است که «اطلاق» دارد و شرایط خطاب، زمان و مکان را درهم می‌شکنند. این عبارت که شورا را از آن مهاجرین و انصار می‌داند و انتخاب آنان را انتخاب و رضایت خداوند معرفی می‌کند، هرگز محدود به خطاب خاص و مخاطب خاص نیست. اگر در اطلاق چنین عباراتی تردید شود، آن‌گاه چه دلیلی وجود دارد که مثلاً در اطلاق عبارتی از روایات عمر بن حنظله یا ابی خدیجه درباره ولایت فقیه تردید نباشد. زیرا صورت‌بندی هر سه به‌گونه‌ای است که در پاسخ به مخاطب خاص صادر شده‌اند. بلکه به‌طور کلی اکثر روایات در پاسخ به سؤال، نیاز، تردید یا اعتراض مخاطب یا مخاطبین خاص صادر می‌شوند و آن‌گاه با توجه به ریخت عمومی عبارت روایات، فقیهان نسبت به تعمیم آن‌ها خطر می‌کنند.

روایات ۶ و ۷ و ۸ ویژگی خاصی دارند: همه از رابطه مثلث حق، رضایت عامه و خلافت سخن می‌گویند. روایت ششم که از سید بن طاووس نقل شده است، اولاً؛ بین ولایت و خلافت یا حکومت فاصله می‌اندازد؛ ثانیاً؛ ولایت را امری پیشینی و غیرمشروط به رأی و رضای مردم می‌کند، و ثالثاً، بین اجماع و رضایت عامه از یک طرف، و حکومت و خلافت از طرف دیگر، نوعی همبستگی وثیق ایجاد می‌نماید. نتیجه این‌گونه دیدگاه نسبت به ولایت و حکومت این است که در اندیشه شیعه، امام معصوم همواره ولایت دارد، اما حکومت و قدرت سیاسی تنها به صورتی مشروع است که مبتنی بر اجماع و رضایت امت بوده باشد. بدین‌سان، مفهوم روایت این است که امام علی(ع) به‌رغم ولایتی که از جانب پیامبر(ص) خبر داده و تسجیل شده بود، اگر بدون رضایت مردم بر قدرت و خلافت می‌نشست، حکومت او نیز نامشروع می‌نمود. درست به همین دلیل است که ابن ولید اسماعیلی در تحلیل معنای روایت (روایت هفتم) می‌گوید: «امّا قعود الوصی بعد الوصیه لم

یکن عن عجز و لا تفریط...؛ به راستی که خانه‌نشینی و عدم تقلای امام علی(ع) بعد از وصیت به‌خاطر ناتوانی یا کوتاهی نبود، بلکه پیامبر(ص) فرموده بود که جز با رضایت و اجماع مردم به حکومت اقدام ننماید.»

مواضع سیاسی امام علی(ع) نیز، حاکی از تحلیل فوق است. بر اساس گزارش طبری، آن‌گاه که ابوبکر به خلافت رسید، ابوسفیان به علی(ع) پیشنهاد کرد که با تکیه بر قوای نظامی بنی‌امیه، قدرت را به‌دست گیرد. اما پاسخ امیرالمؤمنین(ع) صریح و منفی بود.طبری می‌نویسد:

«وقتی ابوبکر به خلافت رسید، ابوسفیان گفت؛ ما را با ابوفضیل چکار، به خدا دودی می‌بینم که جز با خون فرونمی‌نشیند. ای خاندان عبد مناف، ابوبکر را با کار شما چکار، دو ضعیف زبون، علی(ع) و عباس کجایند؟»

ابوسفیان به علی(ع) گفت: چرا این کار در کوچک‌ترین قبیله قریش باشد؟ به خدا اگر خواهی مدینه را بر ضد وی از اسب و مرد پر می‌کنم... ای ابوالحسن، دست پیش آر تا با تو بیعت کنم.[۳۸]

ابوسفیان در این‌باره تنها نبود. خالدبن‌سعیدبن عاص، یکی دیگر از بزرگان بنی‌امیه نیز، که در زمان پیامبر(ص) امیر و فرمانده او در یمن بود، وقتی به مدینه برگشت و ابوبکر را برخلاف دید، گفت؛ ای ابا حسن، ای پسران عبد مناف، بر شما تسلط یافتند؟ چرا رضایت دادید که کار شما به دست دیگری بیفتد؟ ای پسران عبد مناف هیچ‌کس مانند شما سزاوار خلافت نبود.»[۳۹]

چنان‌که گذشت، پاسخ امیرالمؤمنین به اظهارت فوق البته منفی بود. امام(ع) در پاسخ خالد فقط به این جمله کوتاه اکتفاء نمود که: «آیا به‌نظر تو این غلبه و سلطه است یا خلافت؟» اما قبل از او به ابوسفیان تاخته و گفته بود؛ «ابوسفیان! از این کار جز فتنه منظوری ندارد، به خدا برای اسلام جز بدی نمی‌خواهی. ما را به نصیحت تو حاجت نیست.»[۴۰]

پاسخ منفی امیرالمؤمنین نه از آن‌رو است که ولایت ندارد، بلکه به این دلیل است که نمی‌خواهد، و البته نباید، خلافت را با تکیه بر زور و غلبه مردان بنی‌امیه و

با کودتای نظامی به دست گیرد. حضرت امیر، همه جا به حق ولایت خود تأکید می‌کند اما هرگز توسل به زور و غلبه را روا نمی‌دارد. در گزارشی که طبری نقل می‌کند، علی(ع) خطاب به ابوبکر خلیفه اول، می‌گوید: «بازماندن ما از بیعت تو از این‌رو نیست که فضل تو را انکار می‌کنیم یا خیری را که خدا به سوی تو رانده به دیده حسد می‌نگریم، ولی ما را در این کار حقی بود که نادیده گرفتید.»[۴۱]
امام(ع) در یک جمع‌بندی اشاره می‌کند که احدی از این امت با آل محمد(ص) مقایسه نمی‌شود و «لهم خصائص حق الولایه، فیهم الوصیه و الوراثه.»[۴۲]

در جای دیگر می‌افزاید:

> «...با ما هدایت آمد و به ما چشم‌ها بینا شدند. به راستی که رهبران از قریش هستند که در این نسل از هاشم غرس شده‌اند؛ (امامت) جز بر آنان سزاوار نیست و امیران غیر از آنان نباشند.»[۴۳]

امام علی(ع) با همه این اظهارات، هرگز توسل به زور را مشروع نمی‌داند چنان‌که در روایت هشتم از ابن شهر آشوب آمده است، خطاب به عبدالرحمن بن عوف در روز شورا می‌فرماید: ما را حقی است که هر گاه داده شود می‌گیریم و اگر از ما دریغ نمایند بر کوهان شتر سوار گشته و دور می‌شویم، هرچند این دوری ما طولانی باشد.»

به هرحال، چنین می‌نماید که این نصوص و روایات آشکارا جایگاه مشروعیت فاعلی؛ یا مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی را در اندیشه و عمل امام علی(ع) نشان می‌دهند. در زیر به نکته مهم دیگر، در تقویت این دیدگاه اشاره می‌کنیم.

ب) نظریه امامت و مشروعیت فاعلی

کلام سیاسی شیعه مبتنی بر نظریه امامت است و اساس این نظریه نیز بر عقیده نصب و نص از جانب پیامبر(ص) استوار است. اما این اندیشه هیچ مغایرتی با مشروعیت فاعلی (مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی) ندارد. فرضیه مشروعیت فاعلی (قراردادی) بر آزادی و اختیار انسان‌ها استوار است و نظریه امامت شیعه نیز همچنین.

علامه حلی، امامت را لطفی می‌داند که بنا به ضرورت عقل و به منظور تضمین آزادی و اختیار انسان‌ها مقرر شده است.[۴۴]

به‌نظر علامه، خداوند انسان‌ها را آزاد و مختار آفریده است و نه مجبور؛ اما در برابر این آزادی و اختیار، تعهدات و تکالیفی را نیز مقرر نموده و توسط پیامبر(ص) ثواب و عقاب آن‌ها را خبر داده است. اکنون برای کاستن احتمال هرگونه خطا و فراموشی و عصیان از طرف انسان‌ها، بر خداوند واجب بود که رهبران و راهنمایان معصوم را در بین آنان قرار بدهد، تا مؤمنان خالص و علاقمند خداوند با مراجعه به آن‌ها هدایت شوند. روایات نصب عموماً چنین جهتی دارند. اما نصب امام معصوم(ع) به معنای تحمیل حکومت او در مردم نبوده، و بلکه صرفاً حجتی است که در صورت تمایل و مراجعه مردم در دست آنان باشد و مردم عذری برای تقصیر احتمالی خود نداشته باشند.

خواجه نصیر طوسی توضیح بیشتری می‌دهد. به‌نظر او، انسان‌ها در مواجهه با تکالیف (سیاسی و اجتماعی) خداوند به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ گروهی همانند هر واجب دیگری عصیان می‌کنند و گروهی دیگر، قصد انجام تکالیف شرعی سیاسی و اطاعت از دستورات خداوند را دارند. اما همین گروه دوم، ممکن است بعضی مسائل را با عقل خود ادراک نمایند؛ ولی در برخی دیگر دچار حیرت و تردید شوند. بنابراین، بر خداوند حکیم واجب است که با نصب امام، چنین کسانی را که با آزادی، اختیار و اراده خود به دنبال راهنمایی هستند، از حیرت و تردید خارج کند. نصب بر عهده خدا است، اما اطاعت از امام(ع) جزء اختیارات مردم است؛ می‌توانند اطاعت کنند و هدایت شوند و می‌توانند مخالفت کنند و بر اثر گمراهی مؤاخذه شوند. در هر صورت، هرچند نصب امام بر خداوند واجب است، اما تحقق و فعلیت «حکومت» امام به اراده و تصمیم مردمان وابسته است.(۴۵) خواجه نصیر طوسی در پاسخ به این پرسش که اگر نصب امام(ع) را لطف و واجب بدانیم، اما مردمان از او اطاعت نکنند و به حکومت او تن در ندهند، چنین نصبی چه فایده‌ای خواهد داشت؟ می‌نویسد:

«تمکین به امام(ع) از افعال خداوند سبحان نیست. نصب بر خداوند واجب است و تمکین به امام(ع) بر مردم. بنابراین مخالفت و عصیان مردم در تمکین به امام(ع) هرگز مخل واجبی را که به عهده خداوند است، نخواهد بود. اطاعت

مردم یا عدم اطاعت آنان از امام(ع)، به لحاظ زمانی مترتب بر واجبی است که به عهده خداوند است. یعنی اول خداوند باید حجت خود را معرفی کند، آن‌گاه اطاعت یا عدم اطاعت (اختیاری) مردم معلوم شود».[۴۶]

کلام سیاسی شیعه با چنین استدلالی، موضع خاصی نسبت به مشروعیت حکومت و به‌طور کلی زندگی سیاسی مؤمنان دارد. در این اندیشه، در عین‌حال که خداوند برای کاستن از هرگونه مجاری عصیان قهری، ناگزیر از ارسال رُسُل و سپس نصب امامان معصوم(ع) است؛ اما هرگز در اطاعت از آنان، مردم را مجبور نمی‌کند، همچنان که در اطاعت از هیچ تکلیفی اجباری نیست؛ بلکه با واگذاشتن اطاعت از امام(ع) به عهده اراده و تصمیم آزاد مردم، تشکیل دولت معصوم(ع) را نیز موکول به اراده مردم می‌کند. و این همان عصاره فرضیه مشروعیت فاعلی یا مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی است. به عبارت دیگر، هرچند که مردم با مخالفت از امام(ع) عصیان می‌کنند؛ ولی تشکیل دولت معصوم(ع) نیز جز از راه تصمیم و مراجعه آزادانه مردمان مشروعیت نخواهد داشت. شاید به همین لحاظ است که پیامبر اسلام(ص) علی(ع) را به کعبه تشبیه می‌کند و می‌فرماید:

«یا علی، انت بمنزله الکعبه تؤتی و لا تأتی، فان اتاک هولاء القوم فسلموها الیک ـــ یعنی الخلافه ـــ فأقبل منهم، و ان لم یأتوک فلا تأتهم حتی یأتوک؛[۴۷]

یا علی، تو به‌منزله کعبه هستی، به سوی تو می‌آیند (یا باید بیایند) اما تو به سوی آنان نمی‌روی. پس هر گاه این قوم به سوی تو آمدند و خلافت را به تو واگذاشتند، از آنان بپذیر و حکومت را به عهده بگیر. و اگر به سویت نیامدند تو نیز مرو تا خود بیایند.»

کفایه الاثر از محمود بن لبید نقل می‌کند که او از فاطمه(س) دختر پیامبر خدا پرسید؛ ای خانم بزرگوار چرا حضرت علی(ع) از حق خود عقب نشست و قعود نمود. فاطمه(س) فرمود: ای ابا عمر، رسول خدا فرموده است؛ مثل الامام مثل الکعبه؛ اذ تؤتی و لا یأتی؛ امام همانند کعبه است باید به سوی او بروی نه آن‌که او به سوی تو بیاید...»[۴۸] امیرالمؤمنین(ع)، خود در احتجاج با خوارج می‌گوید:

«اما قولکم، کنت وصیا فضیعت الوصایه؛ فانتم کفرتم و قدمتم علی غیری و ازلتم الامر عنّی، و لم اک کفرت بکم، و لیس علی الاوصیاء الدعاء الی انفسهم فانما تدعوا الانبیاء الی انفسهم، و الوصی مدلول علیه مستغن عن الدعاء الی نفسه، ذلک لمن یؤمن باللّه و رسوله، و قد قال اللّه تعالی: «و للّه علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا». فلو ترک الناس الحج لم یکن البیت لیکفر بترکهم ایاه، ولکن کانوا یکفرون بترکه؛لان اللّه تبارک و تعالی قد نصبه لهم علما، و کذلک نصبنی علما، حیث قال رسول اللّه(ص): یا علی انت بمنزله الکعبه؛ یوتی الیها و لا تأتی»:(۴۹)

خوارج امیرالمؤمنین(ع) را متهم به تضییع وصیت پیامبر(ص) درباره حکومت می‌کردند و از این حیث امام(ع) را تکفیر می‌کردند. علی(ع) در پاسخ به شبهه آنان، استدلال فوق را بیان فرموده‌اند. به‌نظر امام(ع)، هرگز این سخن درست نیست که او وصیت پیامبر را ضایع کرده باشد. بلکه خوارج به دلیل روی گرداندن از امام(ع) و پیروی از غیر او کافر شده‌اند. امام علی(ع) سپس می‌افزاید:

این وظیفه اوصیاء نیست که مردم را به سوی خود فرا خوانند، بلکه انبیاء چنین وظیفه‌ای دارند. درحالی‌که وصی (توسط پیامبر) نشانه‌گذاری و معرفی شده است و بی‌نیاز از دعوت به خویشتن است. زیرا وصی [برخلاف نبی] برای کسان و امتی است که به خدا و رسول او ایمان آورده‌اند. خداوند می‌فرماید: «بر مردم است که در صورت استطاعت به حج خانه خدا بروند». پس هرگاه مردم فریضه‌ی حج را ترک نمایند، این خانه خدا نیست که به خاطر ترک آنان کافر می‌شود، بلکه مردمان به خاطر ترک خانه خدا کافر می‌گردند. زیرا خداوند خانه خدا را نشان راهنمای مردم قرار داده و مرا نیز چنین نموده است که نشان راهنمای مردم باشم. همچنان که پیامبر(ص) فرمود: یا علی تو به‌منزله کعبه هستی، به سوی کعبه گرد می‌آیند نه آن‌که کعبه سوی کسی رود.»

احتجاج امیرالمؤمنین(ع) حاوی نکات بسیار مهمی از دیدگاه فرضیه مشروعیت فاعلی و قرارداد اجتماعی است. اولاً؛ به جایگاه امامت و وصایت آن‌گونه که در اندیشه کلامی شیعه آمده است، تأکید می‌کند. ثانیاً؛ امام علی(ع) را چونان کعبه به مرکز حیات سیاسی مسلمانان همانند می‌کند که لازم است از هر

سو به جانب او گرد آیند. سوم آن‌که؛ بین امامت و وصیت از یک‌سوی، و حکومت و خلافت از سوی دیگر، ملازمه دائمی را قطع می‌کند. چهارم این‌که؛ هرگونه حکومت یا انتقال قدرت به وصی را تنها به اراده و خواست مردم منحصر می‌کند و هرگونه راه‌حل احتمالی دیگر از طرف امام(ع) و به منظور استقرار در قدرت سیاسی را نفی و انکار می‌کند. امیرالمؤمنین امام علی(ع) در تبیین دیدگاه خود، البته بر «تفکیک و تمایز بین نبی و وصی» به‌مثابه یک مبنای تحلیلی مهم انگشت می‌فشارد؛ به‌نظر امام علی(ع) انبیاء در یک جامعه فاقد ایمان دینی مبعوث می‌شوند و به همین دلیل برای گسترش عقاید توحیدی خود قابل تصور نیست که منتظر استقبال و اقبال مردم باشند. بدین‌سان انبیاء همواره به تبلیغ و مجاهده و جهاد به‌عنوان ابزارهای گسترش ایمان دینی تمسک می‌کنند و اقدام می‌نمایند. اما وصی بنا به تعریف در یک جامعه دینی قرار دارد که توسط پیامبر برای مؤمنان به خدا و رسول او معرفی و شناسایی شده است. درست به همین دلیل است که وصی بی‌نیاز از دعوت مردم به خویشتن بوده و چونان کعبه‌ای می‌ماند که مردمان آشنا به دین خدا و پیام‌ها و وصایت پیامبر(ص)، مختارند که به او مراجعه بکنند یا از پیرامون او دور شوند. فرضیه مشروعیت فاعلی یا مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی، دقیقاً در راستای همین دیدگاه از امیرالمؤمنین(ع) قابل طرح و تحلیل است.

خلاصه و نتیجه

چنان‌که گذشت، هدف مقاله حاضر بررسی مسئله مشروعیت از دیدگاه امام علی(ع) است. مشروعیت، توجیهی از حاکمیت است، توجیهی از حق فرمان دادن و لزوم اطاعت کردن. درباره مشروعیت به‌طور کلی و مشروعیت از دیدگاه امام علی(ع) دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. اما در این نوشته کوشش شده است ضمن تقسیم نظریه‌های مشروعیت به دو دسته؛ نظریه‌های غایت‌نگر و نظریه‌های معطوف به منشأ قدرت سیاسی، دیدگاه‌های امام علی(ع) مورد بررسی قرار گیرد. نظریه‌های غایت‌نگر که در این نوشته به «مشروعیت غایی»

تعبیر شده است، عموماً به غایت دولت نظر دارند و به همین اعتبار، در تعریف مشروعیت چندان به شیوه‌های استقرار قدرت توجه نکرده و عموماً بحث از شیوه‌های استقرار قدرت را در سایه ناشی از زاویه دید غایت‌گرایانه مورد غفلت قرار می‌دهند. این نظریه‌ها که سابقه طولانی‌تری هم دارند عموماً مستعد اقتدارگرایی و تغلب هستند.

برعکس نظریه‌های مبتنی بر خاستگاه و منشأ قدرت سیاسی، هرچند به غایت دولت نیز توجه دارند، اما بیش از آن، به شیوه استقرار قدرت تأکید دارند و اساساً به تحلیل این مسئله می‌پردازند. این رهیافت را در این نوشته با عنوان نظریه مشروعیت فاعلی توضیح داده‌ایم و کوشیده‌ایم تا گفتار و کردار امیرالمؤمنین علی(ع) را بر اساس این فرضیه تحلیل نماییم. نظریه مشروعیت فاعلی عموماً بر رضایت عمومی و قرارداد اجتماعی استوار است و تحلیل اندیشه و کردار امام علی(ع) بر این اساس در صورتی موجه است که اولاً نصوص و تاریخ زندگی سیاسی علی(ع) چنین فرضیه‌ای را تقویت نماید و ثانیاً نظریه امامت که در کلام شیعه طرح شده است، چنین فرضیه‌ای را تهافت ننماید. به‌نظر می‌رسد که جست‌وجو در اندیشه و عمل امیرالمؤمنین علی(ع) در قالب فرضیه «مشروعیت فاعلی» ظرافت‌ها و ظرفیت‌های ویژه‌ای را برای اندیشه سیاسی شیعه، و به‌ویژه نظریه‌های نظام جمهوری اسلامی فراهم نماید.

یادداشت‌ها

۱. افلاطون، (۱۳۶۴). *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، *قوانین*، (۱۳۷۶). ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ص ۲۱۸۷ به بعد.

۲. نوعی جاقوی چند منظوره در زمان افلاطون.

۳. البته افلاطون در کتاب قوانین سیاست را اداره آزادانه انسان‌های آزاد معرفی می‌کند و به رضایت عامه اهمیت می‌دهد، اما او بیش از رضایت عامه در جست‌وجوی عدالت عامه است و لذا گرایشات اقتدارگرایانه او دوباره باز می‌گردد. بنگرید: افلاطون: مجموعه آثار، ترجمه حسن لطفی، (۱۳۷۶). تهران: خوارزمی، ج ۳، ص۱۵۸۸.

۴. ارسطو، (۱۳۶۴). *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی، ص ۱۱۹.

ـ ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، (۱۳۷۸). ترجمه حسن لطفی، تهران:طرح نو، ص ۳۱۶ به بعد.

۵. برای مطالعه درباره صورت‌بندی فرهنگ سیاسی دوره میانه مسیحی نگاه کنید به:

- ***Medieval political theory***-a Reader Ed.by:Cary J.Nederman and Kate Langdon Forhan)London;Routledge,3991(,pp.1-61.

۶. به نقل از:

ـ طباطبایی، سید جواد، (بهار ۱۳۷۸). ***مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه***، برلین، ص ۱۲.

۷. همان، ص ۲۰.

۸. همان، ص ۳۶.

۹. ابن فراء، (۱۳۶۸). *الاحکام السلطانیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۰. ماوردی، ابوالحسن،(۱۹۸۷). *تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق المَلِک و سیاسه المُلک*، تحقیق رضوان سید، بیروت: دارالعلوم العربیه‌ی، ص ۲۶ـ ۲۱.

۱۱. فضل‌الله بن روزبهان خنجی، (۱۳۶۲). *سلوک الملوک*، تصحیح محمد علی موحد، تهران: خوارزمی، ص ۸۸ ـ۸۷

۱۲. همان، صص ۹۳ـ۹۱.

13. Hume David,***Essais politiques***,p.423.

به نقل از:

ـ روسو، ژان‌ژاک، (۱۳۷۹). *قرارداد اجتماعی؛ متن و در زمینه متن*، به اهتمام ژرار شومین و دیگران، ترجمه مرتضی کلانتریان، انتشارات آگاه، تهران، ص ۱۰۵.

۱۴. به‌عنوان نمونه، بنگرید به: ارسطا، محمدجواد، (تابستان ۱۳۷۸). «*حاکم اسلامی؛ نصب یا انتخاب*». فصل‌نامه علوم سیاسی، سال دوم، شماره پنجم، ص ۴۶۶ـ۴۲۲.

۱۵. منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، ج اول، قم، ص ۵۱۱_۵۲۲.

۱۶. امام علی بن‌ابی‌طالب، (۱۳۹۵ق). *نهج‌البلاغه*، تحقیق صبحی صالح، انتشارات هجرت، قم، ص ۱۳۶.

۱۷. طبری، *تاریخ طبری*، جلد ۴، ص ۴۲۷. به نقل از: ری‌شهری، محمد، (۱۴۲۱ ق). *موسوعه الامام علی* بن‌ابی‌طالب(ع)، ج ۴، دارالحدیث، قم، ص ۶۲.

۱۸. طبری، پیشین، و بسیاری منابع دیگر، به نقل از: ری‌شهری، همان، ص ۶۰.

۱۹. *نهج‌البلاغه*، پیشین، ص ۳۶۷.

۲۰. ری‌شهری، پیشین، ص ۵۹.

۲۱. ابن طاووس، *کشف المحجه*، ص ۱۸۰. به نقل از: منتظری، حسینعلی، پیشین، ج اول، ص ۵۰۵.

۲۲. الولید، علی بن محمد، *تاج العقاید و معدن الفواید*، ص ۶۵. به نقل از: أیبش، یوسف، (۱۹۹۰). *الامام و الامامه عند الشیعه*، بیروت: دارالحمراء، ص ۱۴۵.

۲۳. همان، به نقل از: ایبش، همان.

۲۴. المازندرانی، محمد بن علی بن شهر آشوب، (۱۹۵۶). *مناقب آل ابی طالب*، النجف، ص ۲۵۵. به نقل از: ایبش، یوسف، پیشین، ص ۷۵.

۲۵ . *نهج‌البلاغه*، پیشین، خطبه ۲۰۵، ص ۳۲۲.

۲۶. ری‌شهری، پیشین، ص ۶۲ به نقل از: *الجمل*؛ ۲۶۷. *بحارالانوار* ۶۳/۳۲. شرح *نهج‌البلاغه*ی: ۳۰۹/۱.

۲۷. ارسطا، محمدجواد، (تابستان ۱۳۷۸). *حاکم اسلامی: نصب یا انتخاب*، فصل‌نامه علوم سیاسی، مؤسسه باقر العلوم(ع))، قم، سال دوم، شماره پنجم، ص ۴۵۶.

۲۸. جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۷). *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، ج دوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ص ۲۹۹.

۲۹. همان، ص ۳۰۰.

۳۰. همان، ص ۳۰۳_۳۰۰. به نقل از: الحسینی الخطیب، عبدالزهراء، *مصادر نهج‌البلاغه*، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۳۷_۲۷.

۳۱. جعفری، محمدتقی، پیشین، ص ۳۰۳.

۳۲. منتظری، حسینعلی، پیشین، ج ۱، ص ۵۱۱.

۳۳. همان، ص ۵۲۲.

۳۴. ارسطا، پیشین، ج ۱، ص ۵۱۱.

۳۵. *نهج‌البلاغه*، پیشین، ص ۱۳۶.

۳۶. طبری، پیشین، ج ۴، ص ۴۲۷، ری‌شهری، پیشین، ج ۴، ص ۶۰.
۳۷. *نهج‌البلاغه*، پیشین، ص ۳۶۷.
۳۸. طبری، محمدبن جریر، (۱۳۷۵). *تاریخ طبری؛ تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۴، انتشارات اساطیر، تهران، ص ۱۳۳۶.
۳۹. همان، صص ۲۷ ـ۱۵۲۶.
۴۰. همان، صص ۱۳۳۶ و ۱۵۲۶ ـ ابی الحسن علی‌ابن‌محمدبن اثیر، (۱۹۷۹). *الکامل فی التاریخ*، ج ۲، بیروت، دارالفکر، ص ۴۰۲.
۴۱. طبری، پیشین، ج ۴، ص۱۳۳۵.
۴۲. امام علی(ع)، *نهج‌البلاغه*، پیشین، ص ۴۷.
۴۳. همان، ص ۲۰۱.
۴۴. ابومنصور حسن بن یوسف الحلی، *منهاج الکرامه فی معرفه الامامه*، شرح سید علی حسینی میلانی، قم: انتشارات، ج ۱، ص۲۱.
۴۵. خواجه‌نصیر طوسی، (دانشگاه تهران ۱۳۳۵). *رساله امامت*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ص ۱۶.
۴۶. همان، صص ۱۹ ـ ۱۸.
۴۷. ری‌شهری، پیشین، ج ۸ ص ۱۱۹به نقل از منابع متعدد.
۴۸. همان، صص ۱۲۰ـ ۱۱۹.
۴۹. همان، ج ۲، ص ۱۱۴ـ۱۱۳.

فصل پنجم

شریعت و دولت در جهان اسلام[1]

جهان اسلام، اکنون و از دیدگاه رابطه شریعت و دولت، در وضعیت خاصی قرار دارد که میراث تحولات قرن اخیر است. در این فرصت کوتاه سعی می‌کنم به اعتبار حوزه مطالعات آکادمیک خود گزارشی از این وضعیت معمایی به‌ویژه با تأکید بر تجربه ایران داشته باشم:

۱. تجربه تاریخی جوامع اسلامی نشان می‌دهد که «شریعت اسلام» نسبتی لاینفک با حوزه عمومی دارد؛ احکام قضایی، حجاب، جهاد، نماز جمعه، امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر و... که قابل توقف در حوزه خصوصی نیستند. و همین امر، مانع گسترش؛ یا، حداقل، توفیق الگوی «دموکراسی سکولار» در این جوامع است.

۲. در عین‌حال، جوامع اسلامی، به‌ویژه بخش‌های در حال توسعه، روندی از «توسعه سیاسی» را شروع کرده یا پذیرفته‌اند که «دولت ملی مبتنی بر قانون اساسی» رکن اصلی آن به شمار می‌رود. قوانین اساسی در جوامع اسلامی کم‌وبیش نسبتی بین شریعت و وجوهی از دموکراسی/نهادهای دموکراتیک دارند.

۳. معمای اصلی جهان اسلام ایجاد نوعی توازن بین شریعت و دموکراسی در دولت‌های مدرن/ شبه مدرن مبتنی بر قانون اساسی است.

۴. دانش فقه در جهان اسلام، به‌مثابه رابط وحی و زندگی، نسبت شریعت و دموکراسی را ذیل دو مفهوم «حکم» و «حق» توضیح داده است. فقه اسلامی هم

---

۱. پائیز ۱۳۸۲.

برای حکم و هم برای حق منشأ الهی/ قدسی قائل است؛ حکم و حق از جانب خداوند است. اما این دو ماهیت متفاوت دارند و بسط هر دو به نهادهای متمایز و در عین‌حال مرتبط با هم در حوزه عمومی و دولت می‌انجامد.

حکم یک گزاره و دستور شرعی غیرقابل اسقاط ــ جز در شرایط اضطرار ــ است. بسیاری از احکام غیرخصوصی البته متولی شرعی هم دارد که در ادبیات فقه اسلامی «ولی» و «شروط وشئون ولایت» نامیده می‌شود. این نوع از مناصب مثل منصب قضاوت در فقه شیعه، به اصطلاح فقهی «مناصب ولایی و احرازی» هستند و احراز عدالت و دیگر شروط مثل علم و غیره مستقل از روندهای دموکراتیک مثل رأی اکثریت و انتخاب عمومی موضوعیت دارند؛ به اصطلاح «انتصابی» هستند.

اما حق نیز هرچند از جانب خداوند جعل شده است، لیکن مهم‌ترین ویژگی آن ــ جز در حوزه حقوق بنیادین مثل آزادی[1] ــ قابلیت اسقاط و انتقال توسط فرد انسان است. در فقه معاصر شیعه، اندیشمندانی مثل نائینی و امام خمینی نهادهای وکالتی مثل نمایندگی مجلس و ریاست‌جمهوری و غیره را با ارجاع به این نوع از حقوق شرعی تحلیل می‌کردند. بدین‌سان، تعامل این دو مفهوم در حوزه عمومی و خصوصی است که ماهیت زندگی سیاسی و ماهیت قوانین اساسی در جهان اسلام را شکل داده و می‌دهد.

اندیشمندان مسلمان در یک‌صد سال گذشته کوشیده‌اند مرزهای این دو را دقیق‌تر نموده و نهادهای برآمده از این دوگانه را در قوانین اساسی بگنجانند.

از نظر آماری حوزه حق بسیار فراخ‌تر از حکم شرعی است. اما حکم شرعی به لحاظ ماهیتی که دارد تعیین‌کننده‌تر هم هست. همه جا حکم شرعی نیست. لیکن، اعمال و تصمیمات نهادهای ناشی از حق نیز هرچند ضرورت ندارد مطابق شریعت باشد، اما ضرورتاً نمی‌بایست مخالف شریعت هم بوده باشند. درست به همین لحاظ است که فرایند دموکراتیزاسیون و نهادهای دموکراتیک در قانون اساسی نیز

---

۱. الدروس، الشهيد الأول، ج ۳، ص ۱۷۵
الرابعة: يحرم بيع الحر و شراؤه، و لا عبره بإذنه و لو كان حربيا. نعم لو أثبت يده عليه و باعه جاز، لحصول الرق حينئذ. و يجوز إجارته و إجاره الحر نفسه للعمل المباح.

مقید به «نظارت بر عدم مغایرت با شرع» است. به همین دلیل است که اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه (۱۹۰۶ـ ۱۹۷۸)[1] و نیز اصل پنجم[2] و اصل نود و یکم[3]

---

۱. متمم قانون اساسی، مورخ ١٤ ذی‌القعده الحرام ۱۳۲٤.
اصل اول: مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی عشریه است باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد.
اصل دوم: مجلس مقدس شورای ملی که به توجه و تأیید حضرت امام عصر عجل الله فرجه و بذل مرحمت اعلیحضرت شاهنشاه اسلام خلد الله سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه کثرالله امثالهم و عامه ملت ایران تأسیس شده است باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه‌ی اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهده‌ی علمای اعلام ادام‌الله برکات وجود هم بوده و هست لهذا رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار هیئتی که کم‌تر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند به این طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه اسلام بیست نفر از علماء که دارای صفات مذکوره باشند معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند پنج نفر از آن‌ها را یا بیشتر به مقتضای عصر اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا به حکم قرعه تعیین نموده به سمت عضویت بشناسند تا موادی که در مجلسین عنوان می‌شود به دقت مذاکره نموده و هریک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح و ردّ نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیأت علماء در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده با زمان ظهور حضرت حجت‌عصر عجل‌الله فرجه تغییر پذیر نخواهد بود.
۲. اصل۵ ـ (۱) در زمان غیب حضرت ولی عصر "عجل الله تعالی فرجه" در جمهوری اسلامی ایران و ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یک‌صد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد. «۱. اصل سابق: اصل پنجم در زمان غیبت حضرت ولی‌عصر، عجل الله تعالی فرجه، در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است، که اکثریت مردم او را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند و در صورتی که هیچ فقیهی دارای چنین اکثریتی نباشد رهبر یا شورای رهبری مرکب از فقهای واجد شرایط بالا طبق اصل یک‌صد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.»
۳. اصل۹۱ (۱) به منظور پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات، مجلس شورای اسلامی با آنها، شورایی به نام شورای نگهبان با ترکیب زیر تشکیل می‌شود. ۱. شش نفر از فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسایل روز. انتخاب این عده با مقام رهبری است. ۲. شش نفر حقوقدان، در رشته‌های مختلف حقوقی، از میان حقوق‌دانان مسلمانی که به وسیله رئیس قوه قضاییه به مجلس شورای اسلامی معرف می‌شوند و با رأی مجلس انتخاب می‌گردند. «۱. اصل سابق: اصل نود و یکم به‌منظور پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای ملی با آن‌ها، شورایی به نام شورای نگهبان با ترکیب زیر تشکیل می‌شود: ۱. شش نفر از فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسایل روز. انتخاب این عده با رهبر یا شورای رهبری است. ۲. شش نفر

و یکصد و هفتم[1] قانون اساسی ج.ا. ایران(۱۹۷۸/۱۳۵۷ـتاکنون) هرگونه فعالیت دموکراتیک را مقید به «عدم مغایرت با مسلمات شرع» می‌کند.

بدین‌سان، یکی از مهم‌ترین این تجربه‌ها درباره رابطه شریعت و دموکراسی، تجربه ایران در دو قانون اساسی مشروطه (۱۹۰۵/۱۲۸۵) و جمهوری اسلامی (۱۹۷۸/۱۳۵۷) است. کشورهای دیگر نیز علی‌رغم مکانیسم‌های متفاوت، چنین اصلی را در قانون اساسی دارند. اصل دوم پیش‌نویس قانون اساسی عراق جدید نیز چنین اشاره‌ای بر شرط عدم مغایرت قوانین با شریعت دارد.[2] قانون اساسی جدید افغانستان دولت این کشور را «جمهوری اسلامی» اعلام کرده و مشروعیت قوانین

حقوقدان، در رشته‌های مختلف حقوقی، از میان حقوق‌دانان مسلمانی که به وسیله شورای عالی قضایی به مجلس شورای ملی معرفی می‌شوند و با رأی مجلس انتخاب می‌گردند.»

۱. اصل۱۰۷ (۱) پس از مرجع عالیقدر تقلید رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت‌الله العظمی امام خمینی قدس سره الشریف که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شدند، تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقها واجد شرایط مذکور در اصول پنجم و یک‌صد و نهم بررسی و مشورت می‌کنند هرگاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسایل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یک‌صد و نهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می‌کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به‌عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند. رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسؤلیت‌های ناشی از آن را برعهده خواهد داشت. رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است. «۱. اصل سابق: اصل یک‌صد و هفتم هرگاه یکی از فقهای واجد شرایط مذکور در اصل پنجم این قانون از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شده باشد، همان‌گونه که در مورد مرجع عالیقدر تقلید و رهبر انقلاب آیت‌الله العظمی امام خمینی چنین شده است، این رهبر، ولایت امر و همه مسؤلیت‌های ناشی از آن را بر عهده دارد، در غیر این صورت خبرگان منتخب مردم درباره همه کسانی که صلاحیت مرجعیت و رهبری دارند بررسی و مشورت می‌کنند، هرگاه یکی مرجع را دارای برجستگی خاص برای رهبری بیابند او را به‌عنوان رهبر به مردم معرفی می‌نمایند، وگرنه سه یا پنج مرجع واجد شرایط رهبری را به‌عنوان اعضای شورای رهبری تعیین و به مردم معرفی می‌کنند.»

۲. ماده ۲: اسلام، دینی رسمی و منبع اصلی قانون‌گزاری است. تدوین قانون در صورت مغایرت با اصول و احکام آن جایز نیست. این قانون هویت اسلامی اکثر ملت عراق با اکثریت شیعه و سنی است که در آن به حقوق همه‌ی ادیان احترام گذاشته می‌شود.

این کشور را مشروط به «عدم مغایرت این قوانین با شریعت» نموده است.[۱] قوانین اساسی بحرین[۲]، سوریه[۳]، عربستان سعودی[۴]، عمان[۵]، قطر[۶]، کویت[۷]، مراکش[۸] و مصر[۹] شریعت اسلام را منبع اساسی قوانین این کشورها تلقی کرده است.

---

1. Article 1 [Islamic Republic]
Afghanistan is an Islamic Republic, independent, unitary and indivisible state.
Article 2 [Religions]
(1) The religion of the state of the Islamic Republic of Afghanistan is the sacred religion of Islam.
(2) Followers of other religions are free to exercise their faith and perform their religious rites within the limits of the provisions of law.
Article 3 [Law and Religion]
In Afghanistan, no law can be contrary to the beliefs and provisions of the sacred religion of Islam.
2. Article 2 [State Religion, Shari'a, Official Language]
The religion of the State is Islam. The Islamic Shari'a is a principal source for legislation. The official language is Arabic.
۳. ۱. اصل ۳ـ رئیس‌جمهور متدین به دین اسلام است. ۲. فقه اسلامی منبع اساسی قانون‌گزاری در کشور می‌باشد.
4. Article 1
The Kingdom of Saudi Arabia is a sovereign Arab Islamic state with Islam as its religion; God's Book and the Sunnah of His Prophet, God's prayers and peace be upon him, are its constitution, Arabic is its language and Riyadh is its capital.
5. Article 2 [Religion]
The religion of the State is Islam and the Islamic Shariah is the basis of legislation
6. Article 1
Qatar is an independent sovereign Arab State. Its religion is Islam and Shari'a law shall be a main source of its legislations. Its political system is democratic. The Arabic Language shall be its official language. The people of Qatar are a part of the Arab nation.
7. Article 2 [State Religion]
The religion of the State is Islam, and the Islamic Sharia shall be a main source of legislation.
8. Article 6 [State Religion]
Islam is the religion of the State which guarantees to all freedom of worship.
۹. اصل ۲:

از جمله مهم‌ترین کشورهای اسلامی که در قانون اساسی خود آشکارا بر سکولاریسم تصریح کرده، ترکیه[1] است. اما همین کشور نیز به‌طور ساختاری در گیر با مسئله شریعت و دموکراسی است.

۵. منابع فقه اسلامی به‌ویژه در مذهب شیعه نشان می‌دهد که در ارزیابی نسبت حق و حکم، غالباً به اباحه و حق اصالت و اولویت داده شده است. بدین‌سان درفقه اسلامی اصل اولی «آزادی» و «حقوق» افراد است مگر آن که «حکمی شرعی» به دلایل قطعی اثبات شود. برخی فقیهان اولویت آزادی و حق را به فلسفه دین درباب مصلحت «ترخیص و تسهیل» در زندگی مردم ارجاع داده‌اند.[2]

بدین‌سان، امر سیاسی در دولت جدید در جهان اسلام، برخلاف دولت‌های سنتی اسلامی، ماهیتی دو وجهی پیدا کرده است؛ ترکیبی از «حکم شرعی» و «حقوق عمومی»؛ تلفیقی از حکم و حق. کوشش می‌کنم این عبارت را از نزدیک توضیح دهیم.

دولت‌های سنتی مسلمانان، عموماً بر مدار مفهوم حکم و ولایت شرعی حاکمان استوار بودند. امام یا خلیفه ولایت عام در ایجاد نظم عمومی، دفاع، امنیت و اجرای

دین رسمی کشور اسلام، زبان رسمی آن عربی و منبع اصلی قانون‌گزاری، شریعت اسلام است.

1. Article 1 Form of State

The Turkish State is a Republic.

Article 2 Characteristics of the Republic

The Republic of Turkey is a democratic, secular and social State governed by the rule of law; bearing in mind the concepts of public peace, national solidarity and justice; respecting human rights; loyal to the nationalism of Atatürk, and based on the fundamental tenets set forth in the Preamble.

۲. السیدمصطفي الخمینی، *تحریرات فی الأصول*، ج ٦، ص ١٨٥.

أن جریان الأصول فی جمیع الأطراف ذاتا ، یشهد علي أن مصلحة التسهیل متقدمة علي مصلحة الواقع،...، فتدبر و اغتنم.

الشیخ محمد رضا المظفر، *أصول الفقه*، ج ٣، ص ٤٧.

أن غرضنا من مصلحه التسهیل مصلحه نوعیه قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأمارة، و تلک المصلحه النوعیه مقدمه فی مقام المزاحمه عند الشارع علي مصلحه الواقع التی قد تفوت علي شخص المکلف.

شریعت داشت. تمام نهادهای حکومت از مناصب شرعی تلقی می‌شد....[۱] به تعبیر ابن الأزرق (۸۹۶ ق.) «سلطان خلیفه خدا بر زمین در تنفیذ احکام الله [بود] که همه خیر و صلاحند و ابطال احکام شیطان که شرّ و فسادند؛ أن الملک خلیفه الله علی الأرض فی تنفیذ أحکامه، التی هی خیر وصلاح، وأبطال أحکام الشیطان التی هی شر و فساد، وان کان کل ذلک بقضائه و قدره».[۲] اما در دولت جدید تحولات مهمی رخ داده است که مهم‌ترین آن‌ها گسترش خارق‌العاده دولت و ورود دولت به حوزه رفاه، آموزش، اقتصاد، صنعت، و... است. که بسیار فراتر از وظایف سنتی در دولت قدیم برای اجرای احکام شرعی است. این وظایف جدید بیش از آن‌که در حوزه احکام شرعی باشد، در قلمرو حقوق شهروندی است و، لاجرم، نیازمند مکانیسم‌های نظارتی مؤثر شهروندان است. همین امر موجب خروج دولت از بساطت گذشته شده و ساختار عمومی دولت‌های مدرن در جهان اسلام ــ به‌ویژه دنیای شیعه ــ را با دوگانگی تعیین‌کننده حکم و حق مواجه نموده است.

این تحول البته در دنیای غرب نیز به‌گونه دیگری رخ داده است؛ تلاقی سنت پادشاهی با دولت دموکراتیک موجب پیدایی آن چیزی در غرب بود که به‌ویژه در انگلستان و دیگر کشورهای پادشاهی اروپا رخ داد. والتر بجت (۱۸۲۶ـ۱۸۷۷م.) کوشش می‌کرد این پدیده را در غرب با عنوان "تمایز موجود بین عناصر «محترمانه/تشریفاتی» و «کارآمد/عملی» دولت"، شناسایی نموده و مکانیسم همبستگی آن‌ها با یکدیگر را تحلیل نماید.[۳]

اما، تأمل در ماهیت دولت جدید در جامعه اسلامی نشان می‌دهد که این دوگانگی و تمایز در جهان اسلام، نه در بین عناصر نمایشی سنت سلطنت و هیأت وزیران، بلکه بین احکام شرعی و حقوق شهروندی است. درست به همین دلیل است که وظیفه تحلیل‌گر امروز جوامعی چون ایران شناخت وجوه تمایز حکم و حق در قانون اساسی و کاوش در مکانیسم همبستگی کارآمد بین این دو نوع از عناصر است.

تئوری بجت ناشی از نگرانی بسیاری از مردم طبقه متوسط دوران ویکتوریا از این بود که با اعطای حق رأی همگانی از پای درآیند؛ او در عین‌حال به کارایی دموکراسی نیز وقوف داشت و معتقد بود:

«تنها وسیله‌ی مؤثر تأمین ایمنی در برابر برآمدن یک دموکراسی جاهلانه، مصیبت‌بار و شرورانه این است که مراقبت کنیم که دموکراسی فرهیخته، ساده و اخلاقی باشد».[1]

تحلیل بجت از قانون اساسی ۱۹۶۷ انگلستان بر تمایز نهادهای اشرافی و پادشاه با مجلس عوام استوار است. او کوشش می‌کند تا این تمایز و واقعیت قدرت را با عنوان تمایز عناصر محترمانه و کارآمدی، یا عناصر تشریفاتی و عملی دولت انگلستان توضیح دهد. روشن است که این تحلیل هرچند به جهت نگرانی بجت از دموکراسی مهار گسیخته و دفاع از حقوق اشراف و سلطنت صورت می‌گیرد، اما به هرحال تعارض موجود در قانون اساسی با تأکید بیشتر بر جنبه کارآمدی و عملی دولت و ترجیح این عناصر بر عناصر تشریفاتی حل می‌شود. «قانون اصلاح» که در همان سال ۱۸۶۷ تصویب شد، راه را برای یک نظام حزبی منظم و مردمی باز نمود و با مرکزیت دادن به «مجلس عوام» به‌عنوان مظهر هر دو نقش «محترمانه» و «کارآمد» دولت، «ظاهر نمایشی» سلطنت را بیش‌ازپیش به حاشیه راند و تحلیل بجت را که بر دوکانونی بودن قدرت در این دوره از تاریخ انگلستان استوار بود، آشکارا از اعتبار انداخت.[(۴)]

اما معمای کنونی جامعه ما از جنس دیگری است؛ از یک‌سوی نگرانی از ظهور یک دموکراسی سکولار؛ و از سوی دیگر اندیشه پیدایی و پایایی استبداد دینی. راز کارآیی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در «مجلس شورای اسلامی» نهفته است. نهادی انتخابی که برای ایجاد اتصال بین دو عنصر حق و حکم است و در عین‌حال، جایگاهی برای «برساختن و فرو ریختن وزیران دولت». اما همین نهاد مجلس و دولت بر آمده از آن تمایز آشکاری با آن دسته از نهادهای منبعث از الزامات شرع دارند که در نهادهایی چون «ولایت فقیه» و «شورای نگهبان» سازمان یافته‌اند.

ظاهر معمایی جامعه اسلامی این است که از یک‌سوی به اهمیت نهادهای دموکراتیک به تدریج افزوده می‌شود و از سوی دیگر این رونق و تأکید هرگز

---

۱. همان، ص ۳٦٧.

به معنای پذیرش حاشیه‌گزینی شریعت و تبدیل احکام شرعی به «ظواهر نمایشی و تشریفاتی» در جامعه نیست. مسلمانان همواره نگران تحقق این زنهار پیامبر اسلام(ص) هستند که فرمود: «لاتجعلونی کقدح الراکب».[۱] در عین‌حال، حتی قدیمی‌ترین تحلیل‌ها از ماهیت امر سیاسی در جهان اسلام نیز متمایل به انحصار امر سیاسی بر توافق با شریعت نیست. مؤلف هوشمند *الطرق الحکمیه* در تحلیل سخن امام محمد شافعی، رهبر مذهب شافعی و نیز برخی اندیشمندان کلاسیک اهل سنت، درباب ماهیت امر سیاسی می‌نویسد؛

«ـ شافعی گفته است؛ هیچ سیاستی [مشروع] نیست جز آن‌که موافق شریعت بوده باشد.

و به‌نظر ابن عقیل، سیاست عملی است که موجب نزدیکی مردم به صلاح و دوری آنان از فساد است، هرچند که پیامبر(ص) به‌خصوص آن را وضع نکرده و درباب آن وحی نازل نشده باشد. بدین‌سان، اگر منظور از سخن شافعی (لَا سِیَاسَه إلَّا مَا وَافَقَ الشَّرْعَ) این باشد که امر سیاسی نباید مخالف منطوق/سخن شرع بوده باشد، درست است. لیکن اگر غرض این باشد که «سیاستی جز گفته شرع نیست»، البته سخن غلطی است؛ و تفسیری ناصواب از عمل صحابه. زیرا خلفای راشدین نیز در حوزه سیاست تصمیماتی داشتند که هیچ آشنای به اسلام سابقه‌ای از آن در کتاب و سنت نمی‌یابد؛ و تنها یک نمونه از این موارد که امر عثمان به سوزاندن قرآن‌ها است در این‌باره کافی است.»[۵]

۶. اما ابهام در تعیین حدود این دوگانه و مفاهیم و نهادهای منبعث از آن‌ها مسئله‌ای است که موجب تداوم بحران در جهان اسلام شده است. نوسانات سیاسی و پیدایی و تداوم رادیکالیسم ظاهراً از نتایج قهری این وضعیت است.

---

۱. الکلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ***الکافی***، (۴۰۷ق.) تهران: دار الکتب الاسلامیة، چ۴، ج۲، ص: ۴۹۱.
ـ عده من اصحابنا عن سهلِ بنِ زِیاد عن جعفرِ بنِ محمّد الأشعری عنِ ابنِ القداحِ عن أبی عبدالله(ع) قال رسول الله ص لا تجعلونی کقدحِ الراکبِ فإن الراکب یملا قدحه فیشربه إذا شاء اجعلونی فی أولِ الدعاءِ و فی آخرِه و فی وسطه

از یک سوی ملاحظه شریعت به‌عنوان منبع اصلی قوانین در جوامع اسلامی این انتظار را ایجاد می‌کند که دولت‌های جهان اسلام به ضرورت باید حضور شریعت را در حوزه عمومی لحاظ نمایند؛ و از سوی دیگر دولتمردان و نهادهای دموکراتیک حضور شریعت و شریعت‌مداران را از مقیدات دموکراسی تلقی می‌کنند. در نتیجه نظام‌های سیاسی جدید نظیر ایران شاهد همزیستی دو سری از نهادهای انتصابی و انتخابی است.

حتی اگر نظام‌های سیاسی دیگر کشورهای اسلامی در قانون اساسی چنین دوگانه‌هایی را تصریح نکرده باشند به این معنی نیست که نظام سیاسی چنین دوگانه‌ای را ندارد. بلکه ساختار واقعیت اجتماعی و امر سیاسی در این کشورها به‌طور کلی دوگانه است. چه به‌طور رسمی در قانون اساسی منعکس شده یا نشده باشد.

۷. انتظار منطقی از برآیند این وضعیت در جهان اسلام «تحمل مضاعف نهادهای انتخابی و شرعی» یا «مدارای دوگانه مذهب و دموکراسی»[1] به تعبیر آلفرد استفان(۶) است. اما بسیاری از عوامل نظری و اجتماعی و دلایل تاریخی این موازنه و تساهل دوسویه را در جهان اسلام مختل کرده و می‌کنند. در نتیجه، آن‌چه رخ داده است ظهور پدیده خودایمنی بیش‌فعال هریک از دو عنصر شریعت و دموکراسی، بی‌اعتمادی و تضاد و لاجرم رادیکالیسم دوجانبه و مضاعف است. با الهام از تلاش‌های مفهومی والتر بجت[2] می‌توان ادعا نمود که در هر نظام سیاسی و یا حتی در دوره‌هایی از عمر یک نظام سیاسی در اسلام معاصر شاهد غلبه یکی از دو نهاد شریعت و دموکراسی و بالعکس هستیم. پدیده‌ای که هر از چندی یکی از آن دو را به نیروی محرکه نظام سیاسی بدل کرده و دیگری را به حاشیه رانده و تشریفاتی/صوری می‌کند. یا حداقل این نگرانی را برمی‌انگیزد.

به‌عنوان مثال، در ایران جمهوری اسلامی، غلبه نهادهای انتصابی شرعی به‌ویژه در سال‌های اخیر این تصور را کم‌وبیش گسترش داده است که نهادهای

1. Twin Tolerations
2. Walter Bagehot.

دموکراتیک به حاشیه رانده می‌شوند. پدیده‌ای که درک آن با توجه به مجموعه شواهد نظری و اجتماعی در ایران امروز دشوار نیست. برای نمونه می‌توان به تحلیلی اشاره کرد که در یکی از خبرنامه‌های داخلی «جامعه مدرسین حوزه علمیه قم» به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین مجموعه مذهبی ـ سیاسی در آستانه انتخابات مجلس هشتم (زمستان۱۳۸۶/۲۰۰۸) اشاره کرد. در این خبرنامه نکته مهم، تحلیلی جدید از اصل «برائت» بود که نتیجه منطقی آن تلقی مجلس و نمایندگی به‌مثابه شأنی از شئون ولایت بود و نه تداوم وکالت. در زیر این دگردیسی و نتایج آن را بیشتر توضیح می‌دهم:

بر اساس فقه اسلامی هر آن‌چه از شئون حکم شرعی و ولایت شرعی است، نه تنها تن به انتخاب‌های دموکراتیک نمی‌دهد بلکه تصدی آن‌ها نیازمند تمهیدات شرعی است. اگر نمایندگی مجلس همانند قضاوت از شئون ولایت شرعی تلقی شود، در این صورت، اصل برائت از کار می‌افتد و داوطلب نمایندگی مجلس باید صلاحیت و عدالتش احراز شده باشد؛ و در صورت تردید در صلاحیت و عدالت، اصل بر عدم صلاحیت است. زیرا شریعت توصیه می‌کند که دین خود را به دست کسی که عدالتش را احراز نکرده‌اید مسپارید. به تعبیر همین خبرنامه، آدمی حتی چوپان گوسفندانش را نیز بدون احراز صلاحیت تعیین نمی‌کند. بدین‌سان انتخابات بدون نظارت استصوابی خروجی نامطمئن دارد.

روشن است که چنین تلقی از مفهوم نمایندگی قیود زیادی را بر نهادهای انتخابی فراهم می‌سازد؛ و تأکید هرچه بیشتر بر چنین روندی البته ایدئولوژیک نمودن و رادیکالیسم دو جانبه را تشدید یا حداقل تمهید می‌کند. به‌نظر می‌رسد که خروجی تأکید این‌گونه بر شریعت در سطح دولت‌های اسلامی گسترش تمایلات دموکراتیک و کم‌وبیش سکولار است.

برعکس در کشورهایی مثل مصر و الجزایر حاشیه‌رانی مذهب توسط نیروهای حاکم بر دولت نوعاً موجب گسترش رادیکالیسم مذهبی شده است.

۸ به‌نظر می‌رسد سیاست «برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی» مداوم نهادهای شریعت و دموکراسی مشکلی را در جهان اسلام حل نمی‌کند. بلکه بهترین راه شاید

تعریف روشن از حدود و مرزبندی دقیق این نهادها است. البته دستگاه‌های فقهی میراث و تجربه مفیدی در این‌باره دارند که در سایه ایدئولوژیک شدن مذهب و دولت‌های مذهبی در جهان اسلام نادیده گرفته شده‌اند. مثلاً در مکتب محقق نائینی و اندیشه‌های امام خمینی تلاش شده است نهادهای انتخابی با تکیه بر مفهوم حق و آزادی و مفاهیم منتج از این دو نظیر وکالت توضیح داده شود. این متفکران کوشش کرده‌اند نمایندگی مجلس و ریاست‌جمهوری را کم و بیش با تکیه بر مفهوم وکالت تحلیل نمایند. اما این تلاش‌ها به‌رغم اهمیتی که دارند فرصتی برای بسط امکانات درون منطقی خود نیافته‌اند.

این تلاش‌ها عموماً بر امتداد مفهوم فقهی وکالت به حوزه عمومی و توازن وکالت مردم، یا حقوق شهروندی با ولایات شرعی در دولت مبتنی بر قانون اساسی استوارند. در ابواب و کتب فقهی دو شرط بیشتر برای وکالت وجود ندارد: یکی بلوغ و دیگری عقل وکیل. البته شروط ترجیحی دیگری نیز مثل آشنایی به زبان و فرهنگ جامعه و نیز توانایی انجام مسؤلیت در موضوع وکالت نیز اشاره شده است. فراتر از این موارد، وکالت هیچ شرطی جز رضایت موکل و وکیل ندارد. و بنابراین جنسیت، عدالت، مذهب و... در امر وکالت لحاظ نشده است؛ و نیاز به احراز و نظارت احرازی نیز ندارد.

به‌نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین راه‌ها برای ایجاد توازن و تحمل دوجانبه در جهان اسلام، شفاف‌سازی حدود امر شرعی و امر عرفی با تکیه بر تمیز روشن بین تمایزات ولایت و وکالت است. این تلاش البته به معنی استفاده از پتانسیل‌های نهفته در میراث فقه اسلامی در عین مراقبت از رواج ایدئولوژی‌های احیاگرانه دینی است. به‌نظر می‌رسد جوامع اسلامی بیشتر به بازخوانی مفاهیم فقهی خود نیاز دارد تا بازگشت احیاگرانه به تجربه تاریخی دوره میانه که از بنیاد ضد دموکراتیک و در شرایط کنونی نامتناسب است.

یادداشت‌ها

۱. ماوردی، ابوالحسن، *الاحکام السلطانیه*، ص ۱. نک:

-http://www.al-islam.com

۲. الأزرق، ابوعبدالله بن، *بدائع السلک فی طبائع الملک*، ج ۱. ص ۱۲. نک:

-http://www.alwarraq.com

3. Walter Bagehot, ***The collected Works of Walter Bagehot***, Edited by Norman St. John-stavas. 15vols. Cambridge: Harvard University Press.1965 -1986

به نقل از:

- سیمور مارتین لیپست، (۱۳۸۳). *دایرة‌المعارف دموکراسی*، ترجمه کامران فانی و نورالله مرادی، تهران: کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه، ج ۱. صص ۳۶۶ـ ۳۶۸.

۴. همان، ص ۳۶۷ ـ ۳۶۸.

5. http://www.al-islam.com

6. Alfred Stepan's ***Model of Religion and Democracy***: Crafting the 'Twin Tolerations'.

فصل ششم

شیعه و دموکراسی مشورتی در ایران[1]

۱. مقدمه

تجربه دموکراسی در ایران، و به‌طور کلّی نوگرایی دینی ـ سیاسی در جهان اسلام، با مفهوم "شوری" شروع شده و با آن پیوند دارد. برخلاف دموکراسی غرب که با فردگرایی و حقوق طبیعی آغاز شده است. بدین‌ترتیب، فرایند مردم‌سالاری و اقدامات مردم‌سالارانه در اسلام و شیعه، به اعتبار مبانی نظری و شرایط تاریخی ـ مذهبی، بنیادی متفاوت از غرب دارد.

تجربه دموکراسی در مذهب شیعه، به‌ویژه با مفاهیم بزرگی چون: "امامت"، "غیبت" و "ولایت" به‌هم تنیده است. منابع فقهی‌ـکلامی شیعه امامت را "ریاست عام در امور دین و دنیا" تعریف کرده‌اند.(۱) امام، بدین‌لحاظ، رهبر جامعه اسلامی، جانشین پیامبر(ص) و سرپرست امور دینی و اجتماعی مسلمانان است. اما همین اندیشه، بلافاصله بر مفهوم "غیبت امام معصوم(ع)" و در نتیجه، استراتژی"انتظار" در دوران غیبت تأکید می‌کند. دستگاه‌های فقه‌ـفکری شیعه، در مواجهه با این وضعیت، همواره با پرسشی اساسی درباره‌ی ماهیت زندگی سیاسی و نوع رابطه سیاست و شریعت در دوره‌ی غیبت مواجه بوده و هستند. اندیشمندان شیعه، در پاسخ به این پرسش، پیشنهادات و راهبردهای مهمی ارائه کرده‌اند که به ترتیب تاریخی عبارتند از:(۲)

---

۱. زمستان ۱۳۸۳.

الف) تعریف عصر غیبت به‌مثابه عصر "تقیه‌ی زمانیه" و لاجرم، تمایل به تعطیل حکومت و انتظار مطلق.

ب) طرح نظریات معطوف به "سلطنت شیعه" و تعیین حدود اختیارات مشروع مجتهدان و سلطان در این نوع نظام سیاسی.

ج) نوگرایی شیعی و پیوند دین و دموکراسی در مذهب شیعه.

موج سوم از اندیشه شیعه، خاستگاه‌های فقهی-کلامی و فلسفی متفاوتی دارد و از حیث الگوهای اجتماعی پیشنهاد شده برای نظام سیاسی دوره‌ی غیبت نیز از تنوع قابل توجهی برخوردار است. اما همه این دیدگاه‌ها و الگوها بر محور رابطه‌ی حقوق، شوری و شریعت، یا دین و دموکراسی تمرکز دارند. در این مقاله، کوشش می‌کنیم تا شیوه مواجهه شیعیان با مسئله دموکراسی و تحولات این تجربه را در یک‌صد سال اخیر گزارش و ارزیابی کنیم.

۲. مبانی و الگوها

الگوهای [پارادایم‌های] رابطه دین و دموکراسی، در مذهب شیعه، به‌رغم تنوعات عمده‌ای که دارند، از دیدگاه فقهی بر دو مبنای مهم و متفاوت استوار هستند که، هر دو، ریشه در تحقیقات و جریان‌های فقهی ـ سیاسی دوره‌ی قاجاری دارند، و از حکّ و اصلاح و توسعه در همان نظریه‌ها زاده شده‌اند: یکی، اندیشه‌های معطوف به ولایت سیاسی فقیهان که در آثار مجتهدانی چون ملااحمد فاضل نراقی (۱۱۸۵ـ۱۲۴۵ق)،[۳] و به‌ویژه تحقیقات شیخ محمدحسن صاحب جواهر (۱۲۰۲/۱۲۰۰ـ۱۲۶۶ق) بسط یافته است.[۴] دیگری، مبنایی متفاوت دارد که در اندیشه‌های فقهی شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴ـ ۱۲۸۱ق) تقویت شده است.[۵]

اندیشه نخست، به اعتبار تحقیقات صاحب جواهر، امروزه به "فقه جواهری" شهرت یافته و قرائت روزآمد آن، تحت تأثیر اندیشه‌های امام خمینی(ره)، مبنای تأسیس نظام جمهوری اسلامی و تحولات فقهی ـ حقوقی آن شده است.

همچنین، اندیشه دوم نیز که به اعتبار شهرت شیخ به مکتب "شیخ‌انصاری" مشهور است، بنیاد فقه‌ـفکری لازم را برای ورود علمای شیعه به مبارزات

مشروطه‌خواهی و تأسیس نظام مشروطه در ایران فراهم نمود. نظریه‌ی اول بر پایه‌ی ولایت سیاسی فقیهان، و برعکس، نظریه‌ی دوم بر نفی ولایت سیاسی فقیهان استوار است. اما هر دو اندیشه، تلاش گسترده‌ای در راستای تعیین حدود شریعت و دموکراسی انجام داده‌اند و هر دو نیز بر مفاهیم شورا و مشتقات آن تکیه نموده‌اند. روشن است که دیگر نظریه‌های شیعی که هنوز سناریوی پیشنهادی آن‌ها عملاً تحقق نیافته و به سطح یک الگوی ویژه از نظام سیاسی ارتقاء نیافته‌اند، و اجراء نشده‌اند، به اعتبار مبانی فقهی بر یکی از دو دیدگاه فوق بنا شده‌اند.

بدین‌ترتیب، کوشش خواهیم کرد تا امکانات و محدودیت‌های دو اندیشه شیخ انصاری و مکتب جواهری امام خمینی را در دو نظام مشروطه و جمهوری اسلامی، از دیدگاه رابطه‌ی دین و دموکراسی مورد ارزیابی قرار دهیم. آن‌گاه به اندیشه‌ها و نظریه‌های دیگری نیز که پیرامون این دو مرکز فقهی ـ سیاسی بسط یافته‌اند. اشاره خواهیم کرد.

۳. مکتب شیخ انصاری و تجربه دموکراسی در ایران

اشاره کردیم که نخستین مواجههی شیعه با مفهوم دموکراسی، بر پایه مکتب شیخ انصاری رخ داد. آخوند خراسانی(۱۲۵۵ـ۱۳۲۹ق) و محقق نائینی (۱۲۷۷ـ۱۳۵۳/۴ق) دو مجتهد برجسته معاصرند که با تکیه بر این چشم‌انداز فقهی وارد معرکه‌ی مشروطه‌خواهی شدند و از همین زاویه دید به تحلیل نظام مشروطه و عناصر دموکراتیک آن پرداختند.

پی‌جویی تحولات فقهی ـ سیاسی پدید آمده در اندیشه فقیهان ملتزم به مکتب شیخ، از مشروطه تاکنون، نشان می‌دهد که این نظریه "منحنی" ویژه‌ای را طی یک‌صد سال اخیر ترسیم نموده است. این منحنی را شاید بتوان در سه گذاره زیر نشان داد:

۱. تحریم سلطنت به‌عنوان جور مطلق؛
۲. وجوب مشروطه به‌مثابه شرّ کمتر؛
۳. دموکراسی شیعی در دوره غیبت؛

مکتب شیخ انصاری اصول فقهی ـ کلامی ویژه‌ای را بسط داده است، که درک نوع تجربه پیروان این مکتب از دموکراسی جز با توجه به این اصول ممکن نمی‌نماید. در این‌جا به این اصول کلامی ـ فقاهتی اشاره می‌کنیم تا بتوانیم در موقعیتی تحلیلی و مناسب قرار گرفته و دریافت شاگردان و به‌طور کلی جریان فقاهتی ملتزم به رهیافت شیخ را از مفهوم دموکراسی و رابطه دین و دموکراسی در دوره غیبت به روشنی ملاحظه کنیم:

نظریه امامت

تحلیل شیخ انصاری از مفهوم امامت، همانند نظریه رایج و مشهور شیعه است. به‌نظر شیخ، "هرگز نباید تصور شود که وجوب اطاعت از امام(ع) مختص به اوامر شرعیه است و دلیلی بر وجوب اطاعت از امام(ع) در اوامر عرفی و سلطنت او بر اموال و انفس نیست. و بالجمله آن‌چه از ادله چهارگانه بعد از تتبع و تأمل استفاده می‌شود، این است که امام از جانب خداوند سلطنت مطلقه بر رعیت دارد و تصرف ائمه بر رعیت، مطلقاً ماضی و نافذ است".[۶] شیخ سپس نتیجه می‌گیرد که «تصرف در بسیاری از امور عامه بدون اذن ائمه معصوم(ع) و رضایت آنان جایز نیست.»[۷]

ولایت و غیبت

شیخ انصاری به اقتضای دیدگاه کلامی ـ فقهی خود درباره امامت نتیجه می‌گیرد که هر نوع تصرف در امور عامه اعم از دوره حضور یا غیبت، نیازمند دلیل و اذن مستدل است، و در صورت فقدان دلیل یا تردید در حجیت و دلالت آن، اصل عدم جواز تصرف و بنابراین حرمت این نوع تصرفات است. آن‌گاه شیخ حوزه‌های ولایت امام معصوم در امور عامه را به سه قلمرو افتاء، قضاء و سیاست (تصرف در اموال و انفس) تقسیم می‌کند،[۸] و به‌طور مستقل به بررسی تفصیل ادله آن‌ها می‌پردازد.

گزارش تفصیلی از استدلال‌های شیخ انصاری خارج از حوصله‌ی مقاله حاضر است، اما او در پایان بررسی‌های خود نتیجه می‌گیرد که ولایت در افتاء و امور قضاوت در دوره‌ی غیبت از شئون فقیهان و به‌ویژه فقیه اعلم است. لیکن با توجه به

تردیدی که در ادله ولایت سیاسی فقیهان در دوره‌ی غیبت دارد، قدرت سیاسی را از اختصاصات شخص معصوم و منوط به وجود شخص امام(ع) دانسته و به‌طور کلی از قلمرو اختیارات فقیهان ــ و به طریق اولی هر کس و نهاد دیگری ــ خارج می‌کند. او تأکید می‌کند در اموری که مشروعیت آن در دوره‌ی غیبت مورد تردید است، مانند اجرای حدود توسط غیر شخص امام(ع) و...، با ادله موجود (مقبوله عمر بن حنظله و توقیع و...) نمی‌توان مشروعیت آن‌ها را برای فقیه اثبات نمود، بلکه نیازمند دلیل دیگری است که اکنون موجود نیست.

شیخ انصاری دو نتیجه رفتاری ـ شرعی را از تحلیل خود اتخاذ می‌کند؛ نخست آن‌که فقیهان در دوره‌ی غیبت ولایت سیاسی ندارند. و دوم آن‌که به اعتبار ولایت فقیهان در فتوی؛ اولاً همگان باید به منظور کسب تکلیف شرعی خود به فتوای فقیه مراجعه کنند و ثانیاً فقیه به‌رغم فقدان ولایت تصرف در حوزه‌ی سیاست، موظف است که درباره تصرفات سیاسی دیگران اظهارنظر نموده و فتوی صادر نماید. به‌عبارت دیگر، فقیه مجاز به تصرفات سیاسی نیست اما درباره نظرخواهی الزامی مردم، به‌خصوص مشروعیت و یا عدم مشروعیت تصرف دیگران در حوزه‌ی سیاست، نیز نمی‌تواند ساکت باشد و ناگزیر باید نظر شرعی خود را بیان کند.

روشن است که چنین اظهارنظری بنابر مبنای شیخ، ناظر به اعلام عدم مشروعیت تصرف هر نوع حاکمی در دوره‌ی غیبت خواهد بود. شیخ انصاری چنین نظارت معطوف به فتوی را با مفهوم "اعلمیت" و "احکام الزام‌آور مجتهد اعلم" در شرایط اختلاف دیدگاه‌ها پیوند می‌زند.[۹]

تحریم حاکمان و سلاطین دوره‌ی غیبت

چنان‌که گذشت، شیخ انصاری نگاهی منفی به سلطنت، و به‌طور کلی قدرت سیاسی دوره غیبت دارد. وی بدون هیچ‌گونه جایگزین ایجابی، تمام حکومت‌های موجود را ــ از این حیث که مقام معصوم(ع) را غصب کرده‌اند ــ جائر و بنابراین نامشروع می‌داند. شیخ سلاطین جور را به اعتبار عقاید مذهبی آنان به سه دسته تقسیم می‌کند: جائر موافق (شیعه)، جائر مخالف (سنی) و جائر کافر (غیرمسلمان).[۱۰]

شیخ سپس به تحلیل بیشتر درباره تصرفات جائر موافق یا سلطان شیعه می‌پردازد و هرگونه تصرفات سیاسی و اقتصادی ـ مالی او را "ظلم" و "حرام" می‌داند:

"اما در مذهب شیعه، ولایت اراضی خراجیه منحصراً از آن امام(ع) یا نایب خاص و عام اوست. بنابراین، آن‌چه جائر مؤمن به اسم خراج اخذ می‌کند چیزی است که بر اساس اعتقاد شیعی او ظلم محسوب می‌شود."(۱۱)

مسلمان شیعه در اندیشه شیخ، علاوه بر خصلت "جوری" که ناشی از غصب مقام امامت است از دو جهت نیز متّصف به صفت"ظالم" است. الف) ظلم به جهت تصرف ناحق در اموال مردم؛ ب) ظلم به لحاظ غصب ناحق مقام ولایت امام(ع) نسبت به اراضی خراجی و... به‌نظر شیخ، شواهد فقهی ـ اجتماعی فوق دلیل کافی بر تحریم سلطان شیعه، بر اساس حرمت کلی "معونت ظالم" می‌باشد. وی در بحث ۲۳ از مکاسب محرمه می‌نویسد: "معونه الظالمین فی ظلمهم حرام بالادله الاربعه و هو من الکبائر."(۱۲) این اندیشه مبنای فتواهای مشهور علمای شیعه در سال‌های منتهی به دولت مشروطه بوده است.

۱ ـ ۳. مشروطه: معمای دموکراسی و مشروعیت

مجتهدان عصر مشروطه به اقتضای مکتب شیخ، دولت مشروطه را دولتی ذاتاً جائر، اما با میزان شرّ کمتر توصیف کرده‌اند زیرا به اعتقاد آنان "غصبیت اصل تصدی" با مشروطه کردن دولت زایل نمی‌شود.(۱۳) درست به همین دلیل بود که برخی از صاحب‌نظران عصر مشروطه اظهار می‌کردند که "مشروطه، مشروعه نمی‌شود".(۱۴)

به‌رغم جور ذاتی مشروطه، و عدم امکان مشروعیت مطلق دولت مشروطه، رهبران دینی اعم از آخوند خراسانی و محقق نائینی به وجوب تبدیل نظام سلطنت استبدادی به دولت مشروطه حکم کرده‌اند. زیرا به‌نظر می‌رسید که دولت مشروطه در مقایسه با اقسام سه‌گانه ظلم در سلطنت استبدادی؛ یعنی غصب مقام امام(ع)، غصب حق خداوند و غصب حقوق مردم، تنها بر یک ظلم و اغتصاب، یعنی غصب مقام امام(ع) استوار است.(۱۵)

اما همین خواست اصلاح، معماها و اقدامات مهمی را سبب شد که در نوع خود، تجربه‌ی بسیار مفیدی در راستای توسعه فقه سیاسی شیعه و رابطه شیعه و دموکراسی فراهم نمود که در زیر به این معماها و دستاوردها اشاره می‌کنیم.

۱ـ۱ـ۳. مجلس شورای ملی؛ رابطه شریعت و قانون

روشن است که مجلس قانون‌گزاری یکی از ارکان مهم قدرت در نظام‌های دموکراتیک است. اما به خلاف دموکراسی‌های غربی، اندیشمندان شیعه همیشه معماها و معضلات عمده‌ای در مواجهه‌ی با پدیده مجلس و نهاد قانون‌گزاری داشتند. نظریه‌های مشروطه شیعه، هرچند بر نهاد شورا و مجلس قانون‌گزاری تأکید کرده‌اند، اما این تأکید هرگز به معنای تأیید حاکمیت مطلق مردم نبوده است. در این نظریه‌ها به اعتبار التزام جامعه به شریعت اسلامی و ضرورت عدم مخالفت قوانین مجلس با شریعت از یک‌سوی، و جایگاه و مسؤلیت عالمان دینی در حوزه قضاء و افتاء از سوی دیگر، مجلس قانون‌گزاری و روند شکل‌گیری قوه مقننه ماهیت منحصربه‌فردی دارد.[۱۶]

در اندیشه شیعه، شورا به معنای حق رأی مطلق مردم نیست، بلکه حق رأی جامعه بر پایه‌ی ضوابط شریعت است. بدین‌سان دو نتیجه مهم را باید ملحوظ نمود: اولاً، احکام اسلامی به دو قسم اولیه و منصوص، و ثانویه و غیر منصوص تقسیم می‌شود. و بر اساس این تقسیم، اختیار قانون‌گزاری مجلس و نمایندگان منحصراً محدود به قسم دوم است و قسم اول به جز تعبّد راهی ندارد و به اختلاف امصار و اعصار قابل تغییر و خلاف نیست. دیدگاه مشهور شیعه جعل قوانین در مجلس را بر دو قسم می‌داند؛ یکی جعل قانون درباره ترتیبات اجرای شریعت، و دیگری جعل قانون در امور عرفیه که قابل تغییر است. در این تحلیل، احکام مجلس مقید به عدم مغایرت با شریعت اسلام بوده و بدین منظور حضور تنی چند از عالمان و مجتهدان در مجلس در تمام اعصار قانون‌گزاری لحاظ شده بود.[۱۷]

ثانیاً، نظریه‌های مشروطه شیعه، قوانین مربوط به امور قضایی را تخصصاً از حوزه اختیارات مجلس خارج کرده و اختصاصاً در حوزه ولایت قضایی

مجتهدان نهاده است. آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی در نامه‌ای به تاریخ ۳ جمادی‌الاول ۱۳۲۸ق به مجلس شورای ملی یادآورد شدند:

"قوانین راجع به مواد قضاییه و فصل خصومات و قصاص و حدود و غیرذلک از آن‌چه صدور حکم در آن‌ها وظیفه‌ی خاصه حکام شرع انور است، از برای هیأت معظمه‌ی دولت، جز ارجاع به مجتهدین عدول نافذی الحکومه‌ی و اجراء حکم صادر کائناً ماکان مداخله و تصرفی نیست". [۱۸]

اشارات فوق، مسائل مهمی را از دیدگاه رابطه شریعت و دولت در نظام سیاسی مشروطه نشان می‌دهد. این اشارات بدین معنی است که هرچند علمای شیعه به‌منظور اصلاح در نظام استبدادی، از سلطنت به مشروطه و دموکراسی مکنون در آن گذر کرده‌اند، اما این گذار پیامدهای مهمی آفریده است که سازمان تفکر شیعه و ساخت دولت مشروطه خیلی هم قادر به حل این تعارضات و مسائل نبوده است. در این‌جا به دو مورد اساسی، یعنی ناسازه شریعت و مصلحت، و نیز انفکاک ساختاری قوه قضائیه از دولت اشاره می‌کنیم.

ناسازه شریعت و مصلحت عمومی

اشاره کردیم که اندیشه‌های فقهی ـ سیاسی عصر مشروطه، کوشش می‌کرد در کنار ضرورت حفظ شریعت، بسیاری از نیازهای اجتماعی و عمومی را به تصمیم مردم و نمایندگان مردم در مجلس شورای ملی وانهد. اما ایجاد مکانیزم چنین تعادل و تناسب مهمی هرگز آسان نبود. نائینی برای حل معضل دو مسیر متفاوت و مکمل هم را پیشنهاد می‌کند:

نخست آن‌که، "مبعوثان ملت" باید پیشاپیش "سه" شرط اساسی را احراز نمایند که عبارتند از: آگاهی سیاسی، تهذیب و تقوای لازم، و سوم تعهد به دین و دولت و وطن اسلامی؛ [۱۹]

ثانیاً، نائینی تأکید می‌کند بر "اشتمال هیأت مبعوثان به‌طور اطراد و رسمیت بر عده‌ای از مجتهدین عظام به منظور تصحیح و تنفیذ آراء صادره"، چنان‌که اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه متضمّن آن است. [۲۰]

در یکی از مکتوبات علمای نجف تأکید شده بود که "وظیفه مقامیه آقایان عظام (مجتهدین پنجگانه) نظار... رعایت تطبیق قوانین راجعه به سیاسات مملکتی است کائناً ما کان بر احکام خاصه و عامّه شرعیه". همین مکتوب، اشاره کرده بود که امور مالی خارج از نظارت مجتهدین است و در مقابل، امور قضایی و تشریفات متعلق به آن نیز از وظایف مجلس محترم ملی خارج است.[۲۱]

اما تجارب عملی نشان داد که: اولاً اجرای احکام اولیه اسلامی به دلیل ضرورت‌ها و مصالح همواره امکان ندارد. به‌عنوان مثال هرچند روزه واجب است، لیکن آدمی‌گاهی هم مریض یا مسافر می‌شود. مکانیزم ورود ضرورت‌ها و مصالح در احکام فردی به عهده و تشخیص فرد گذاشته می‌شود. اما درباره ضرورت‌ها و مصالح عمومی چه کسی باید تصمیم می‌گرفت. نمایندگان یا هیأت نظّار؟ و در صورت اختلاف بین آنان چه نهادی قادر به حل اختلاف و تأمین مصالح زمانی-مکانی و مصالح عمومی جامعه بود؟ دستگاه اجتهاد دوره مشروطه راه‌حلی برای این فروض نداشت و در نتیجه یکی از دو پیامد زیر مسلّم بود: یا باید جامعه در بند احکام اولیه شرعی مانده و مصالح نوپیدای جامعه شیعه را نادیده می‌گرفت. و یا برعکس، قوه‌ی قانون‌گزاری بی‌توجه به هشدارهای مجتهدان نظّار مسیر تشخیص خود را طی می‌کرد و لاجرم از مشروعیت آن به‌طور قابل توجهی کاسته شده و به بحران مشروعیت می‌رسید. نظام مشروطه در عمل چنین مسیری را طی کرد.

ثانیاً قوه مقننه مشروطه هرگز قادر به تفکیک دقیق امور مالی از حوزه نظارت مجتهدان نبود. به‌عنوان مثال، مجلس شورای ملّی آن‌گاه که به بحث درباره مالیات گمرک پرداخت، بلافاصله با مخالفت مجتهدان نظار مواجه شد زیرا وضع مالیات علاوه بر حوزه‌ی منصوصات شرعی را با تردید می‌نگریستند. به‌علاوه، اختلافات زیادی درباره‌ی قانون سربازگیری عمومی/ نظام وظیفه اجباری و نیز قانون مربوط به زنان و انتخابات و امثال آن بروز نمود که الگوی مشروطه قادر به حل این مناقشات و معضلات نبود و نشد.[۲۲] نتیجه این مناقشات، البته جدایی تدریجی علماء و دولت و به‌طور بنیادی گرایش به تحریم و تخلیه مشروعیت در دولت مشروطه بود.

انفکاک ساختاری قوه‌ی قضائیه

اندیشه فقهی ـ سیاسی عصر مشروطه وضع قوانین مربوط به قضاوت، و نیز حتی ترتیبات اجرایی یا "دستورالعمل حکام شرع انور [را] هم از وظایف مجلس محترم ملّی خارج" کرده و تأکید داشت که این‌گونه امور در شریعت مطهره اسلام معلوم و مبین بوده و به عهده ولایت مجتهدین نهاده شده است.[۲۳]

نتیجه این وضعیت البته شالوده‌شکنی دولت مشروطه و ظهور انفکاک ساختاری در این دولت بوده است. زیرا، بنا به تعریف، مجلس شورای ملی با توجه به تمهیداتی که نائینی پیشنهاد کرده بود، می‌بایست به تنها مرکز وضع قانون و تصمیم‌گیری در نظام مشروطه بدل شود، تا بتواند از طریق وضع دو نوع قانون؛ یکی قانون ناظر به رفتار شهروندان و دولت، و دیگری قانون ناظر به حسن اجرای قوانین، بر تمام ارکان جامعه اعمال حاکمیت نماید. اما نظریه‌های مشروطه و قانون اساسی مشروطه نشان می‌دهد که مجلس قادر به وضع قانون الزام‌آور برای قوه قضائیه نبوده است. انفکاک ساختاری قوه‌ی قضائیه از مجلس دو پیامد مهم داشت: از یک‌سو، اقتدار مجلس شکسته می‌شد و مجلس قادر به کنترل شهروندان و دولت (قوه مجریه) از طریق نهاد قضایی نبود. از سوی دیگر قوه‌ی قضائیه به‌رغم تحولات در حوزه عمومی و دولت در جامعه شیعه، همچنان به سیاق سنتی خود باقی می‌ماند. واگذاری امر قضاء به تشخیص مجتهدین، به لحاظ تنوع آراء اجتهادی، همواره جامعه را از اعمال رویه واحد قضایی محروم می‌کرد و دادگاه‌های شرعی را در مقابل ضرورت توسعه قضایی و یکپارچگی رویه‌ی قضایی در استان‌ها و شهرها و حتی محلات یک شهر به‌طور کلی ناکارآمد می‌نمود.

بدین‌سان، تأکید متفکران مشروطه بر مفاهیم آزادی و برابری یا حریت و مساوات، و تلاش برای طراحی یک ساختار دموکراتیک به منظور تحقق اصلاحات موردنظر این اندیشمندان، به دلیل ساختار عمومی اندیشه در مشروطه اسلامی/ شیعه، با پارادوکس‌ها و ناکامی‌های تعیین‌کننده‌ای مواجه بود. و لاجرم این اندیشه را با بن‌بست‌های مهم مواجه می‌کرد.

۲ـ۳. مکتب شیخ انصاری و رابطه دین و دموکراسی در نظریه‌های مابعد مشروطه

نظریه‌های مابعد مشروطه شیعی نیز که همچنان بر مکتب شیخ مرتضی استوارند، هرچند از برخی جهات نظری پیشرفت‌هایی دارند، اما هرگز نمی‌توانستند و نمی‌توانند مشکلات نظری ـ سیاسی مترتب بر این دیدگاه را حل کنند. در این‌جا به دیدگاه فقهی ـ سیاسی شیخ محمدمهدی شمس‌الدین، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نمایندگان این تحولات فقهی ـ سیاسی اشاره می‌کنیم.

تحقیقات معاصر، عموماً بر ابتنای رهیافت فقهی ـ سیاسی شیخ شمس‌الدین، بر مبانی شیخ انصاری و به‌ویژه آراء محقق نائینی تأکید دارند.[۲۵] تنها تفاوت عمده شمس‌الدین با نائینی در این است که: محقق نائینی اساس نظام مشروطه و دموکراسی برآمده از آن را جوری می‌دانست. وی تنها از باب وجوب مقدمه‌ی واجب، یعنی تلقی مشروطه به‌مثابه نظامی سیاسی که درآمدی بر کاهش ظلم در جامعه عصر غیبت است، به دولت مشروطه می‌اندیشید.

اما شمس‌الدین به‌گونه‌ی دیگری می‌اندیشید. به‌نظر او وجود دولت و نظام سیاسی ضروری جامعه انسانی است و وجود و عدم آن ارتباط تکوینی با وجود و غیبت امام معصوم(ع) ندارد. بنابراین، چیزی که برای ابد ضروری است نمی‌تواند محکوم به جور ذاتی و تحریم دائمی باشد، بلکه باید به وجهی مشروعیت داشته باشد.

شمس‌الدین، در راستای استدلال خود توضیح می‌دهد که "اصل اولی" عدم مشروعیت سلطه احدی بر دیگری است. و اگر سلطه‌ای هم باشد، سلطه‌ی متقابل مؤمنان بر یکدیگر است که سلطه‌ای متساوی‌الاطراف است. زیرا به تعبیر قرآن "انّما المؤمنون بعضهم اولیاء بعض" هستند. شمس‌الدین اضافه می‌کند که نصوص قرآنی همچنین بر اولویت ولایت پیامبر(ص) تصریح دارد که: النبیّ اولی با المومنین من انفسهم". اندیشه شیعه ائمه معصوم(ع) را از حیث اولویت بر مؤمنان، همانند پیامبر اسلام(ص) می‌دانند و بدین‌سان، در حالت حضور پیامبر یا ائمه معصوم، البته مسئولیت ولایت را به عهده دارند. اما در صورت عدم حضور ائمه و نیز فقدان دلیل استوار بر انتقال ولایت معصوم(ع) بر فقیهان یا کسان دیگر، البته آیات قرآنی مسئولیت ولایت را به خود امت حمل می‌کند.

شمس‌الدین دیدگاه خود را با عنوان ولایت امت بر خویشتن (ولایه الامه علی نفسها) می‌نامد. او استدلال می‌کند که ادله‌ای روشن در راستای وجوب تأسیس نظام سیاسی به منظور حفظ نظام زندگی مسلمانان وجود دارد.

از طرف دیگر در دوره‌ی غیبت با فقدان دلیل بر ولایت فقهاء از یک‌سو، و عدم مشروعیت سلطه احدی بر دیگری از سوی دیگر، زندگی شیعه با نوعی تعارض در عصر غیبت مواجه است. به‌نظر او تنها راه خروج از این تعارض و بن‌بست، فرض نوعی "منطقه آزاد تشریعی" و ضرورت خروج از اصل اولی عدم سلطه به اندازه حاجت و نیاز در دوره‌ی غیبت است.

به تعبیر دیگر، نیاز به سلطه‌ی سیاسی، مقتضی خروج از اصل اولی عدم مشروعیت سلطه احدی بردیگری، به اندازه و قواره‌ی نیاز است. بنابراین، هرچند دولت و سلطه در دوره‌ی غیبت از مناطق "فراغ تشریعی"است، اما "منطقه الفراغ تشریعی" محکوم به اصل اولی عدم سلطه است و به ناچار باید در خروج از اصل اولی در منطقه الفراغ به اندازه‌ی قدر متیقن و مورد احتیاج جامعه غیبت اکتفاء نمود و فراتر از حاجت محکوم به عدم مشروعیت است. به‌نظر شمس‌الدین، نظریه ولایت امت بر نفس خود، و دموکراسی برآمده از آن مکانیسم تحقق سلطه سیاسی در چنین شرایط نظری ـ اجتماعی است زیرا نزدیکتر به نیازهای مردم بوده و بنابراین کمترین فاصله را از اصل اولی پیش گفته دارد.(۲۶)

اشارات فوق نشان می‌دهد که شمس‌الدین توسعه مهمی در مکتب شیخ انصاری ایجاد کرده است و آن، همانا تحول از مشروطه نائینی به‌عنوان نظامی با شرّ کمتر، به نوعی دموکراسی مشروع شیعی است. زیرا دموکراسی مستلزم انتخاب آزادانه و بدون اکراه حاکمان و عزل آنان در صورت عدم تحقق انتظارات مردم است. "و این نزدیک‌ترین چیز به مقتضای اصل اولی عدم سلطه درباب قدرت سیاسی و نیز، نزدیک‌تر به دلیل تقیید و تقیّد بر خروج از اصل به میزان و مقتضای نیاز و حاجت است".(۲۷)

شمس‌الدین، برای حل معضلات نظام سیاسی پیشنهادی خود به توسعه‌ی مفهوم شورا بیشتر از آن‌چه در اندیشه نائینی آمده است، می‌پردازد. وی می‌نویسد:

" شورا ــ در دوره‌ی غیبت ــ بر امت و حاکم واجب است و بر هر دو الزام‌آور می‌باشد. پس بر امت واجب است که امور عمومی خود را از طریق شورا اداره کند؛ و بر حاکم واجب است که از راه شورا حکومت کند. و هر دو شرعاً ملتزم به تبعیت از نتایج شورا است". (۲۸)

فقره‌ی فوق نیز البته پیشرفت مهمی در دستگاه فقهی ـ سیاسی ملتزم به مبانی شیخ انصاری است. اما به‌رغم این تحولات، هنوز معماهای پیش‌گفته درباره رابطه دین و دموکراسی در چنین اندیشه‌ای نیز به جدّ مکنون است. چه مکانیزمی وجود دارد که رابطه‌ی احکام اولیه شریعت و قانون دموکراتیک را تنظیم نماید؟ در صورت تعارض احکام شرعی اولیه با مصالح عمومی نظام سیاسی، چه کسی یا نهادی قدرت داوری و تصمیم دارد؟ با تکیه‌ی مطلق بر شوری و با فرض تخلیه‌ی مجلس از اسلام‌شناسان آشنا به شریعت و مصلحت چه اتفاقی ممکن است رخ دهد؟ معیار تضمین اسلامیت مصوبات شورا چیست؟

همچنین رابطه شورا با ولایت افتاء و قضاء فقیهان چگونه است؟ شورا با چه مکانیسمی می‌تواند و باید ناسازه‌های احکام قضایی موجود در متون سنتی شیعه، مثل نابرابری جزایی مسلمان و غیرمسلمان، زن و مرد و غیره با مصالح عمومی منبعث از زمان و مکان را فیصله دهد؟ آیا التزام به چنین فروضی مستلزم فرض عنصری نظارتی بر نهاد شورا نیست؟ در این صورت شورا و ناظران شورا چه وضعیتی از دیدگاه شریعت و دموکراسی خواهند داشت؟

این پرسش‌ها و بسیاری از امثال آن‌ها، معضلات نظریه فقهی ـ سیاسی مکتب شیخ انصاری را در مواجهه با مفاهیم دموکراسی مدرن و تجربه دشوار شیعیان در چنین شرایطی را نشان می‌دهد. تجربه‌ای که بخش مهمی از تحولات فکری ـ سیاسی شیعه در یک‌صد سال اخیر را به خود اختصاص داده است.

به‌طور خلاصه: رادیکالیسم شیعی در ایران محصول شکست یا حداقل معضلات این تجربه بود. در سطور آینده، کوشش می‌کنیم برخی از مهم‌ترین دستاوردها و معضلات جریان فقهی ـ سیاسی دیگری را که معروف به فقه

جواهری بوده و در اندیشه امام خمینی و نظام جمهوری اسلامی بسط یافت، طرح نموده و از دیدگاه رابطه‌ی دین و دموکراسی، ارزیابی نمائیم.

۳ـ۳. پیامدهای مشروطه و ظهور رادیکالیسم شیعی

نظریه مشروطه شیعه، اولین نظریه‌ای است که در حوزه تمدن شیعی/ ایرانی بر نوعی مردم‌سالاری دینی در دوره‌ی غیبت می‌اندیشید و چنان‌که گذشت در اندیشه‌های بعد از مشروطه نیز ــ به‌ویژه در آراء شمس‌الدین ــ بسط یافت و به نوعی دموکراسی شیعی رسید. اما این نظریه به دلیل عدم انسجام ذاتی (coherence) با مشکلات مهمی مواجه بوده و می‌باشد. پیشنهادات شمس‌الدین هرچند هنوز تجربه‌ای اجرایی ندارد، اما الگوی نائینی آزمون تاریخی عبرت‌آموزی دارد. نتیجه این الگو، بازگشت مجدّد استبداد در قالب استبداد شبه مدرن رضاشاهی، نارضایتی مجتهدان و مؤمنان از روند غیرشرعی اداره‌ی جامعه و حتی عدم تحقق ایده‌های اولیه مردم‌سالاری مشروطه‌خواهان بود. پیامد فکری ـ سیاسی این تحولات، ظهور رادیکالیسم شیعی در سال‌های دهه‌ی ۲۰ تا ۶۰ قرن حاضر در ایران بود.

به هرحال، رادیکالیسم شیعی در ایران، نتیجه ناکامی‌های پروژه مشروطیت است. اسلام‌گرایان در مواجهه‌ی با دولتی که هر روز از شریعت و مردم فاصله می‌گرفت، در راستای یکسان انگاری اجرای شریعت و منافع و مصالح مردم از یک‌سوی، و فقدان راه حل دموکراتیک برای اظهار و تحقق خواسته‌های مؤمنان از سوی دیگر، به فعالیت‌های رادیکال و مسلحانه رانده شدند. جنبش‌های چپ اسلامی؛ فدائیان اسلام، حزب ملل اسلامی، جمعیت مؤتلفه اسلامی و سازمان مجاهدین خلق و مجاهدین انقلاب اسلامی و... ازجمله این فرایند رادیکال شدن جامعه شیعی است که منافع ملت را در تحقق و اجرای شریعت می‌دیدند و از همین دیدگاه به مبارزه مسلحانه روی آوردند. فدائیان اسلام و نواب صفوی آغازگر این تحول بودند.

نواب صفوی در کتاب "جامعه و حکومت اسلامی یا راهنمای حقایق" که احتمالاً در سال ۹ـ ۱۳۲۸ منتشر شده است و در واقع اعلامیه عمومی فدائیان اسلام می‌باشد، معایب و مشکلات جامعه پس از مشروطه را در ۱۴ بند توضیح می‌دهد.

وی در نهایت از برداشت ویژه اسلام‌گرایان دهه ۲۰ـ۳۰ نسبت به فروپاشی اجتماعی سخن می‌گوید و می‌نویسد:

"همه از هم پاشیده‌اند، همه به هم بی‌اعتماد و بدبینند. دولت از ملت و ملت از دولت و همه از هم جدا هستند. آتش فساد، دورویی، شهوت، دروغ، خیانت، بی‌ناموسی، هرزگی و همه رذایل از بروبوم ایران شعله‌ور شده، اختلاف عظیمی میان تمام طبقات مردم و حتی خانواده‌ها و فرد فرد جامعه حادث گردیده است. همه نسبت به هم بدبین هستند؛ زیرا همه از همه دروغ و خیانت و بی‌ناموسی و هرزگی دیده‌اند. هیچ‌کس به کسی اعتمادی ندارد.

در میان اختلافات شدید، دیدگان عمومی جامعه چون می‌بیند که ریشه‌های مفاسد و بدبختی‌های ملت همه از سرزمین شوره‌زار حکومت فاسد چند نفری خائن بیرون آمده است،... همگی در بدبینی و دشمنی و نابود کردن حکومت خائن چند نفری متحد بوده دارای یک هدف مشترک می‌باشند،... تا مگر ملت مسلمان ایران آسوده شده، خانه‌ی ویران خویش، سرزمین و فرزندان اسلام و ایران را بر طبق موازین اسلام از نو بنا و تعمیر کنند."[۲۹]

فقره‌ی فوق هرچند طولانی است، اما همه‌ی تحلیل‌ها و آرمان‌های رادیکالیسم شیعه را نشان می‌دهد. به‌نظر رادیکالیسم شیعه: اولاً یک نوع فروپاشی اجتماعی رخ داده است، ثانیاً منشأ این فروپاشی دولت و حکومت است. ثالثاً نابودی این حکومت خواست مشترک همگانی است؛ رابعاً آینده ایران باید بر طبق موازین اسلام از نو بنا و تعمیر شود.

به‌نظر فدائیان اسلام، مبارزه مسلحانه راهی برای انتخابات آزاد است. اما حاکمیت مردم در دولت ما بعد پهلوی حاکمیت مطلق نیست، بلکه ملی‌ـاسلامی است. نواب می‌نویسد:

«بلکه مجلس شورای ملی و اسلامی است و [نمایندگان] تنها حق دارند برطبق قانون مقدس اسلام در راه عظمت ملت مسلمان ایران شور نمایند، و راه‌های مشروعی برای ارتقاء ملت مسلمان ایران از لحاظ علم و صنعت و طرز تشکیلات و اداره مملکت اسلامی ایران و افزودن سرمایه مسلمانان و جلوگیری از فقر و

گرسنگی با شورا همفکری پیدا نمایند...آری بایستی انتخابات آزاد بوده و نمایندگان مسلمان و پاک باشند، و در انجام وظیفه‌ی خود در مجلس شورای ملّی تحت نظر حوزه روحانیت و علماء پاک طراز اول قرار گیرند، تا از دقیق‌ترین حدود مقدس شرع بیرون نروند.»[۳۰]

رادیکالیسم شیعه چنین می‌اندیشید که بازگشت دادن نظام سیاسی ایران به الگوی بالا، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. اما روشن است که این الگو هرچند الگوی اسلامی ـ شیعی/ فقاهتی است، اما آشکارا الگوی مشروطه و بنابراین فقه سیاسی از نوع نائینی و مبنای شیخ‌انصاری نخواهد بود. الگوی دیگری که به‌عنوان الگوی بدیل و توسط امام خمینی(ره) بسط می‌یافت، عبور از الگوی فقاهتی ـ سیاسی شیخ‌انصاری و بازگشت و بسط مبانی صاحب جواهر بود. تأسیس جمهوری اسلامی و تحولات ۲۵ ساله کنونی این نوع از نظام سیاسی، عرصه آزمون تاریخی این اندیشه فقاهتی ـ سیاسی است.

۴. مکتب صاحب جواهر؛ امام خمینی و تجربه دموکراسی دینی در ایران

رادیکالیسم شیعه، آشکارا نشان می‌دهد که اندیشه شیعه با شکست مشروطه‌خواهی در جست‌وجوی راه حل مذهبی سیاسی دیگری است. این الگوی جدید نیز البته می‌بایست بر سر چشمه‌هایی از جریان فکری ـ سیاسی شیعه در دوره غیبت برمی‌گشت.

برخلاف مبانی فقهی مشروطه که ولایت فقیهان را به حوزه قضاء و افتاء محدود می‌کرد، گفتمان رادیکالیسم شیعه، چنان‌که در آراء نواب صفوی دیده می‌شود بر ولایت گسترده‌ی علمای طراز اول حوزه‌های علمیه تأکید کرد. این اندیشه خاص نواب و فدائیان نبود. بلکه دیگر گروه‌های مذهبی ـ سیاسی این دوره نیز عناصر متعدد چنین گرایش سیاسی را تشکیل می‌دادند. به‌عنوان مثال، حزب ملل اسلامی در طرح حکومتی خود از حضور مجتهدان در مجلس قانون‌گزاری و تصویب قوانین با نظارت آنان سخن می‌گفت.[۳۱]

رادیکالیسم اسلامی به حکومت اسلامی می‌اندیشید، اما اندیشه حکومت جدید به تدریج بر مبنای صاحب جواهر و در اندیشه‌های امام خمینی(ره) تفسیرهای روشنی پیدا کرد. امام خمینی با تغییر مسیر حرکت‌های مسلحانه به انقلاب مردمی، به‌عنوان مقدمه‌ای واجب برای حکومت اسلامی از یک‌سو، و طرح مفهوم جمهوری اسلامی و حاکمیت مردم از سوی دیگر، گام مهمی در تمایز با رادیکالیسم شیعه برداشت و سرآغاز اندیشه‌ها و الگوی نوینی درباب حکومت اسلامی دوره غیبت گردید.

چنان‌که گذشت، این اندیشه، از لحاظ تبارشناختی به جریان بزرگی از اندیشه فقهی- سیاسی در دوره‌ی قاجار برمی‌گردد که رهبران آن اندیشمندانی چون شیخ جعفر کاشف الغطاء (۱۲۲۷ق)، محقق نراقی (۱۲۴۵ق) و شیخ محمد حسن صاحب جواهر (۱۲۴۶ق) بودند. این فقیهان، با تکیه بر ضرورت حکومت از یک سو و استناد به ادله فقهی ویژه، به نوعی از حکومت می‌اندیشیدند که مشروعیت آن در دوره‌ی غیبت با ارجاع به ولایت سیاسی فقیهان تدارک می‌شود.

در این راستا، امام خمینی(ره) هرچند "احیاءگر" سنت فقه‌فکری صاحب جواهر درباب ولایت سیاسی فقیهان است، اما "نواندیشی و تجددگرایی گسترده" امام خمینی در امتداد فقه جواهری، به‌گونه‌ای است که اندیشه امام را نه احیاءگری صرف، بلکه مکتب فقهی ـ سیاسی متمایز در تاریخ اندیشه سیاسی شیعه نموده است. در این‌جا به برخی وجوه این نواندیشی دینی سیاسی، که امروز کم‌وبیش با عنوان "مردم‌سالاری دینی" مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، به اجمال، اشاره می‌کنیم.

۱ـ۴. "انقلاب" به‌مثابه مقدمه واجب

نظریه فقهی نراقی و صاحب جواهر، البته، بحث فقهی گسترده‌ای درباره‌ی شرایط و حدود اختیارات سیاسی فقیهان داشتند؛ اما آنان هرگز به "انقلاب اجتماعی" به‌مثابه راه‌حل مردمی و غیرمسلحانه استقرار حکومت اسلامی توجه نداشتند. شاید بتوان گفت که مفهوم "انقلاب" مفهومی مدرن و معاصر است که از ادبیات سیاسی قرن بیستم به اندیشه شیعه راه پیدا کرده است. قدمای شیعه، ظاهراً در منگنه‌ی سلطنت/ آشوب قرار داشتند و در فقدان راه حل سوّمی، جور سلطنت را به فتنه‌ی

آشوب ترجیح می‌دادند. بدین‌سان، تحقق "حکومت اسلامی" در دوره غیبت، امری مشکل و صرف آرمان می‌نمود و هیچ پایی در زمین سیاست امروز نداشت.

اما امام خمینی(ره) با پیوند مفهوم نوین"انقلاب" با مکتب فقاهتی نراقی ـ جواهری، راه‌حلی برای خروج از دوگانه استبداد/ آشوب تدارک نمود.

به‌نظر امام:

۱. تشکیل حکومت اسلامی برای اجرای شریعت و اداره‌ی جامعه مسلمانی واجب است.

۲. انقلاب اجتماعی ـ سیاسی مقدمه تشکیل حکومت اسلامی است.

۳. بنابراین، انقلاب به‌مثابه مقدمه واجب، شرعاً واجب است.[۳۲]

امام، با چنین استدلالی، قرار گرفتن مسلمانان در روند یک انقلاب فراگیر مردمی را، وظیفه شرعی مسلمانان، به‌ویژه عالمان دین معرفی کرد؛[۳۳] و تلاش در تغییر افکار عمومی حوزه‌ها را به‌عنوان نخستین گام فرهنگی و لازم در این راستا تلقی نمود.[۳۴]

ورود مفهوم "انقلاب"، به‌مثابه مقدمه واجب، در نظریه‌های سنتی ولایت سیاسی فقیهان، پیامدهای نظری و عملی بسیاری داشت؛ و همین پیامدها و تحولات هستند که نظریه سیاسی امام خمینی را از مختصات هندسی و تجددگرایانه‌ی ویژه برخوردار کرده است. زیرا، مفهوم انقلاب و بسیج سیاسی منبعث از آن"بارِ دموکراتیک" گسترده‌ای دارد؛ مستلزم آن است که نوع مردم، اعم از زن ومرد، و عالم و عامی درگیر مبارزه سیاسی فراگیر شوند. این امر آن‌گاه ممکن است که قرائت مردم‌گرایانه و آزادی‌خواهانه از آموزه‌های مذهب شیعه تدارک شده باشد. به‌نظر می‌رسد که امام خمینی در گفتمان مذهبی ـ سیاسی خود، به‌واقع، چنین تفسیری را به تفسیر مسلط از عقاید شیعه در افکار عمومی بدل کرد: در نتیجه، مفاهیم سنتی ولایت سیاسی فقیهان، با مفاهیم مردم‌سالارانه مدرن قرن بیستم به ناگزیر همنشین و تألیف شدند: زیرا آن‌که وظیفه دارد و باید در خیابان‌ها تظاهرات ضد استبدادی کند، وظیفه خود می‌داند که بر کرسی نمایندگی مجلس و... نیز تکیه کند.

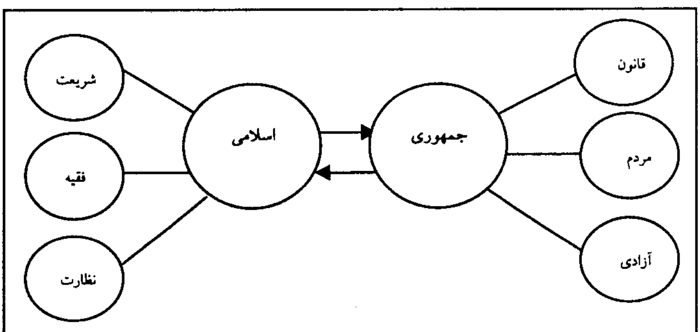
۲ـ۴. همنشینی اسلام و مفاهیم دموکراسی

گفتمان امام خمینی آشکارا اسلام شیعه را با مفاهیم اساسی دموکراسی‌های مدرن همنشین کرده است. این همنشینی چنان محکم و استوار است که علاوه بر توصیه‌های شفاهی و مکتوب او، به‌عنوان سند حقوقی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز ثبت شده است و از اصول تغییرناپذیر محسوب می‌شود؛ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ ۱. ابتنای بر قواعد و موازین اسلامی و ۲. اتکای به رأی مردم را، از اصول تغییرناپذیر این نوع از حکومت اسلامی معرفی کرده است.[۳۵] در ذیل اصل ۱۷۷ قانون اساسی مصوب سال ۱۳۶۸ آمده است:

محتوای اصول مربوط به اسلامی بودن نظام و ابتنای کلیه قوانین و مقررات بر اساس موازین اسلامی و پایه‌های ایمانی و اهداف جمهوری اسلامی، و جمهوری بودن حکومت و ولایت امر و امامت امت و نیز اداره امور کشور با اتکاء به آراء عمومی و دین و مذهب رسمی ایران تغییر ناپذیر است.

اصل فوق و نیز دیگر اظهارات و مکتوبات امام خمینی، آشکارا فضای استعاری ویژه‌ای را ترسیم می‌کند که شاید بتوان، این فضای استعاری را در نمودار زیر توضیح داد:

گفتمان مذهبی ـ سیاسی امام خمینی



این فضای استعاری الزامات معرفتی ـ سیاسی مهمی دارد: اصولاً دو رکن ساختاری فوق، یعنی جمهوری و اسلامی، به‌گونه‌ای است که نه می‌توان

تفسیری غیردموکراتیک از "اسلام شیعه" ارائه داد، و نه می‌توان توضیحی مغایر اسلام از مفهوم "جمهوری" تدارک نمود. اما واقعیت این است که قرارگرفتن این دو نیز در یک تفسیر واحد و دارای نظم و انسجام درونی ـ منطقی نیز مشکل است. درست به دلیل همین مشکلات است که زمینه‌های مذهبی ـ فقهی و قانونی لازم برای ظهور جریان‌ها و جناح‌های سیاسی ـ مذهبی در درون نظام جمهوری اسلامی ایران فراهم بوده و خواهد بود.

در این‌جا، فرصت لازم برای ورود به منازعات درونی این جناح‌ها وجود ندارد و این امر را باید به مقاله‌ای دیگر ارجاع داد. اما به اجمال می‌توان اشاره کرد که مشکل بودن مسئله، اولاً به معنای پیچیدگی ویژه اندیشه امام نیست، بلکه به‌طور کلی ناشی از پیچیدگی کنونی جهان اسلام در شرایط مواجهه‌ی دوسویه با سنت و مدرنیته از یک طرف، و موقعیت ساختاری ـ ذهنی جهان شیعه در شرایط کنونی از طرف دیگر است. ثانیاً، مشکل بودن مسئله رابطه دین و سیاست در ایران امروز و گفتمان امام، به معنای لاینحل بودن و تناقض ذاتی طرفین گفتمان امام نیست، بلکه فقط به معنای پیچیدگی منطق آن است که به تعبیر امام نیاز به زمان و تجربه بیشتر دارد. به همین دلیل، اجرایی شدن اندیشه امام در ایران معاصر، به‌طور منطقی پیامدهای گسترده‌ای دارد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، ظهور نهادهای جدید در حقوق سیاسی و اداری کشور است. در این‌جا، علاوه بر خبرگان و نهاد ولایت فقیه، به دو نهاد عمده؛ یعنی شورای نگهبان برای نظارت بر فرآیند شرعی‌سازی قانون‌گزاری و نیز مجمع تشخیص مصلحت نظام، به منظور پیوند حکم حکومتی با الزامات یک جامعه‌ی دموکراتیک اشاره می‌کنیم.

۳ـ۴. ظهور نهادهای جدید و متناظر

از جمله نتایج پیچیدگی فضای استعاری در جمهوری اسلامی و گفتمان امام خمینی، ظهور نهادهای جدید و متناظری است که ویژه‌ی این نوع گفتمان و از نتایج قهری آن است. این نهادها البته برای تضمین دوسویه‌ی ابعاد دوگانه‌ی نظام؛ "دموکراسی بودن" و "اسلامی بودن" است. این تقابل‌ها در حوزه‌ی خاص، هندسه‌ی نظام جدید را نشان می‌دهند:

الف) مجلس شورای اسلامی، شورای نگهبان؛
ب) شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام؛
ج) نهاد رهبری، مجلس خبرگان رهبری.

روشن است که تقابل‌های سه‌گانه فوق، اهمیت زیادی دارند و بنا به تعریف اگر یکی بر امر اسلامی بودن حکومت و نظارت بر اجرای شریعت نظر دارد، برعکس، دیگری لزوماً به جنبه جمهوری‌خواهانه و نیازهای دموکراتیک پافشاری می‌کند.

این نکته که هریک از نهادها و عناصر حاضر در گفتمان سیاسی امام خمینی و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، چگونه عمل کرده‌اند و به‌طور تاریخی، کدامیک از دوگانه‌های فوق عناصر دیگر را به حاشیه رانده‌اند و یا خواهند راند، تحلیل آسیب‌شناسانه و جامعه‌شناختی است که شاید نتوان رابطه‌ی مستقیمی بین این مشکلات و اندیشه امام به‌مثابه یک نظام منطقی ـ فکری لحاظ کرد. به‌عبارت دیگر، هر عنصر و نهادی، از آن حیث که ضرورت یک سازمان اندیشه است، وجهی نظری و تئوریک دارد و در استقلال خود قابل ارزیابی است. اما تحلیل بدکارکردهای محتمل یا تحقق یافته یک نهاد یا نهادهای منبعث از یک اندیشه لزوماً ربط منطقی با نظام اندیشه ندارد. یعنی اگر بپذیریم که جمع بین اسلام و دموکراسی ضرورت تاریخی‌ـنظری است، باید بدکارکردها را نه در ساختار اندیشه و قانون اساسی جمهوری اسلامی، بلکه در سابقه فرهنگی استبدادی کشور جست‌وجو کنیم.

به‌طور خلاصه، نهادهای جدید فوق، عموماً برای حل دو مشکل اساسی که در نظریه مشروطه شیعه راه حلی نداشت طرح شده‌اند: یکی به منظور نظارت بر شرعی بودن قوانین جامعه در عین تأکید بر وجه دموکراتیک جامعه؛ و دیگری به منظور حل بن‌بست‌های ناشی از تعارض احکام شرعی فرعی با مصالح زندگی سیاسی در دولت مدرن. این دو مسئله اساسی که همواره امکان می‌دهد تا جامعه به سمت سکولاریزاسیون یا تحجّر سیاسی ـ مذهبی رانده شود، معماهایی بودند

که دغدغه اساسی نوگرایان دینی از مشروطه تا جمهوری اسلامی را فراهم می‌نمودند و می‌نمایند.

تجربه‌ی ده ساله دوران حیات امام و بعد از آن در سطح دولت، (و نیز تجارب اوایل مشروطه) نشان می‌دهد که واضعان قانون در مجلس قانون‌گزاری همواره به یک نهج و سلیقه نیستند و همواره اتفاق افتاده است که خروج‌های قهری، ارادی یا غیرارادی از دامنه عدم تغایر احکام مجلس با موازین شریعت رخ داده است. درست به همین دلیل است که نظارت‌های شرعی امری اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. از سوی دیگر، باز هم تجربه نشان داده است که متولیان شریعت و نظارت در هیأت نظار خمسه در نظام مشروطه یا شورای نگهبان در جمهوری اسلامی، همواره به‌گونه‌ای نبوده‌اند که ملاحظات شرعی را با ضرورت‌ها و مصالح روزآمد زندگی سیاسی معاصر پیوند زنند و ملحوظ نمایند. درست به همین دلیل است که ممکن است اصرار به اجرای شریعت، آن‌گاه که در تعارض با مصالح جامعه قرار گیرد، چه‌بسا زمینه لازم را برای حذف کلی شریعت از حیطه عمومی ـ سیاسی تدارک نماید. مجمع تشخیص مصلحت نظام و مبنای فقهی حکم حکومتی در واقع دریچه اطمینان تنفس جامعه در صورت بروز این مشکلات و تنظیم رابطه سیّال قانون و شریعت در زمان و مکان متناسب است.

به هرحال، گفتمان امام خمینی برخی امکانات غلبه بر برخی تجارب تلخ دوره‌ی مشروطه از دیدگاه رابطه دین و دموکراسی را دارد. اما آیا چگونه این مفاهیم و عناصر، در تجربه عملی، کارکردها یا بدکارکردهایی نیز تولید می‌کند یا خواهد کرد؟ تحلیل و تنقیح این مسائل به عهده‌ی کسانی است که تعلق خاطری به این رهیافت و به‌طور کلی امروز و آینده زندگی مسلمانان در شرایط کنونی جهان دارند.

به‌نظر می‌رسد گفتمان امام خمینی فقط آغاز شده است. اما این‌که سویه و سرانجام آن‌چه خواهد بود به دو امر زیر بستگی دارد.۱. تلاش انتقادی برای شناسایی بدکارکردهای محتمل و ترمیم مداوم این گفتمان و ۲. پیامدهای عملی و توانایی‌هایی ذاتی این اندیشه در رقابت با مجموعه گفتمان‌های متعارض و مدعی هویت در جهان اسلام و جهان جهانی شده امروز.

یادداشت‌ها

۱. البحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶). ***قواعد المرام فی علم الکلام***، منشورات مکتبه‌ی آیت‌الله العظمی مرعشی النجفی، قم، ص۱۷۴.

۲. دسته‌بندی‌های دیگری نیز از ادوار فکری ـ سیاسی شیعه ارائه شده است اما تقسیم اندیشه سیاسی شیعه به امواج سه‌گانه‌ی فوق، به اعتبار نسبت مذهب شیعه با سیاست و سلطنت و به‌ویژه مواجهه این اندیشه با مفهوم دموکراسی و دموکراتیزاسیون در یک‌صد سال اخیر صورت گرفته است.

۳. نراقی، ملااحمد فاضل، (۱۲۴۵ق). ***عواید الایّام***، چاپ قدیم، تهران، ص۱۸۷به بعد.

۴. نجفی، شیخ‌محمدحسن، (۱۳۶۷). ***جواهر الکلام***، ج۱۶،۱۱ و۲۲. تهران، داراکتب الاسلامیه.

۵. انصاری، شیخ‌مرتضی، ***المکاسب***"، قم، مکتب علامه، ص۱۵۳ به بعد.

۶. همان، ص۱۵۳.

۷. همان

۸ همان

۹. همان، ص۱۵۵.

ـ الحاجیانی، عباس، (۱۴۰۴)، ***مجموعه رسائل فقهیه و اصولیه***، قم: مکتب مفید، ص۷۰ به بعد.

۱۰. شیخ‌انصاری، ***مکاسب***، پیشین، ص۷ ۶.

۱۱. همان، ص۷۵ـ۷۶

۱۲. همان، ص ۵۴.

۱۳. نائینی، شیخ محمدحسین، (۱۳۷۸)، ***تنبیه الامه و تنزیه المله***، شرکت سهامی انتشار، تهران، ص۳۰.

۱۴. ***رساله کلمه حق یراد بهاالباطل***. به نقل از شیخ عبدالله مازندرانی از مراجع ثلاثه نجف.

ـ زرگری نژاد غلامحسین، (۱۳۷۴). ***رسائل مشروطیت***، کویر، تهران، ص۳۵۶ـ۳۵۷.

۱۵. نائینی، ***تنبیه الامه***، پیشین. ص۷۴.

۱۶. لطفاً نگاه کنید به:

ـ فیرحی، داود، (۱۳۸۲). ***نظام سیاسی و دولت در اسلام***، سمت، تهران، ص ۲۱۸ـ۲۳۲.

۱۷. نائینی، ***تنبیه‌الامه***، پیشین، ص ۱۱۰.

ـ زرگری نژاد، ص۴۲۷ و ۴۸۶.

۱۸. ترکمان، محمد، (۱۳۶۷). ***مدرس در پنج دوره‌ی تقنینیه***، ج۱، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص۴.

۱۹. نائینی، همان، ص ۱۱۹ـ۱۲۱.

۲۰. همان، ص۱۱۰.
۲۱. ترکمان، پیشین، ص۳ـ۴.
۲۳. فیرحی، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، پیشین، صص۲۲۶ـ ۲۲۸.
۲۴. ترکمان، پیشین، ص۴.
۲۵. بلقزیر، عبدالله، (۲۰۰۲). *الدوله فی الفکر الاسلامی المعاصر*، بیروت، مرکز دراسات الوحده‌ی العربیه، ص۲۵۱.
۲۶. همان، ص۲۵۲ـ ۲۵۵ به نقل از:
ـ شمس‌الدین، محمدمهدی، (۱۹۹۱). *نظام الحکم و الاداره فی الاسلام*، ط۲، مؤسسه الدولیه للدرسات و النشر، بیروت، ص۴۸۴ و صص۴۵۲ـ۴۵۴.
۲۷. همان، ص۴۵۴.
۲۸. شمس‌الدین، محمدمهدی، (۱۹۹۴). *فی الاجتماع السیاسی الاسلامی*، دارالثقافه للطباعه و النشر، قم، ص۱۰۷ـ ۱۰۸.
ـ بلقزیر، همان، ص۲۵۵.
۲۹. صفوی، نواب، *جامعه و حکومت اسلامی*، ص۱۵.
۳۰. همان، ص۵۶.
۳۱. بجنوردی، سیدکاظم موسی،(۱۳۸۰). *مسی به رنگ شفق*، نشرنی، تهران، ص۳۳.
۳۲. امام خمینی، *ولایت فقیه: حکومت اسلامی*، قم، بی‌تا، بی تا.
۳۳. امام خمینی، (۱۳۶۴). *تحریر الوسیله*، ج۱، قم: مکتب اعتماد، ص۴۴۳ به بعد
۳۴. امام خمینی، *ولایت فقیه*؛ حکومت اسلامی، پیشین، ص۵.
۳۵. فیرحی، داود، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، پیشین، ص۲۴۹.

فصل هفتم

دولت: بحران مشروعیت و رقابت‌های سیاسی[1]

مقدمه

در میان مجموعه حرکت‌های اسلامی معاصر، انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی ایران وضعیت خاصی دارد. زیرا از یک‌سو یگانه دولت شیعه است که بر مبنای سنت‌ها و فقه شیعه در زمانه مدرنیسم تشکیل شده است و از سوی دیگر، به دلیل این‌که دولت جمهوری اسلامی با شرایط بحران اقتصادی و شکاف در مبارزات قدرت‌طلبانه و دیدگاه‌های سیاسی نخبگان انقلابی مواجه شده است، دولت و مذهب را با بحران مشروعیت مواجه نموده است. از این‌رو، این پرسش مطرح می‌شود که، بین شکاف و رقابت فعالان سیاسی نظام جمهوری اسلامی و بحران در نظریه‌های مشروعیت شیعه، چه رابطه قابل تعریفی وجود دارد؟ در این مقاله ابعاد مختلف پرسش فوق را بررسی خواهیم کرد.

۱. عوامل مؤثر در صورت‌بندی رقابت‌های سیاسی

برای ارزیابی بهتر از عوامل مؤثر در صورت‌بندی رقابت‌های سیاسی در جمهوری اسلامی و عدم شکل‌گیری «اجماع» در سیاست‌گذاری عمومی کشور، شاید توجه به سه امر اساسی زیر خالی از فایده نباشد: ۱. فقدان اتفاق‌نظر در ادله فقهی مشروعیت؛ ۲. بنیاد دوگانه مشروعیت در قانون

---

۱. زمستان ۱۳۸۱.

اساسی؛ ۳. تغییر ذائقه فعالان سیاسی و تنوع و تحول در سلیقه سیاسی شهروندان.

به‌نظر می‌رسد که تحلیل بحران مشروعیت و رقابت سیاسی در شرایط کنونی در قالب این مفاهیم سه‌گانه، برخی زوایای تاریک رفتار سیاسی ما را روشن خواهد کرد. در زیر به اجمال به این مسائل اشاره می‌کنیم.

۱ـ۱. فقه شیعه و نظریه‌های مشروعیت در جمهوری اسلامی ایران

نظام جمهوری اسلامی، به لحاظ عملی و نظری، بر پایه آموزه‌های اعتقادی و حقوقی شیعه استوار شده است. اما فقه شیعه، با توجه به ماهیت نظام اجتهادیِ آن‌که به‌طور تاریخی شکل گرفته است، بیش از آن‌که به نظریه و نظام سیاسی واحدی بیندیشد و بیانجامد، تمایل به تفرّق و تکثر دارد.

از نظر تبارشناختی، حوزه‌ها و جوامع شیعی، نظریه‌های بسیار متعدد و متنوعی را درباره نظام سیاسی دوره غیبت، در درون خود زاده و پرورانده است. این نظریه‌ها از اندیشه «تحریم و تعطیل حکومت» تا «وجوب انقلاب و تأسیس نظام اسلامی به رهبری ولایت فقیه» امتداد دارند. هرچند که بسیاری از این آراء و اندیشه‌ها در درون متون تاریخی دفن شده‌اند و غبار گذشت زمان آن‌ها را به فراموشی سپرده است، اما هنوز بسیاری از این اندیشه‌ها نیز حیات و حضور دارند و با توجّه به نظامی از ادلّه و استنباط که به همراه دارند، زندگی سیاسی امروز شیعه را به لانه اضداد تبدیل کرده‌اند. این وضعیت، اندیشه شیعه را بالقوه مستعد بحران‌آفرینی یا تقویت بحران‌های سیاسی ـ اجتماعی ــ در شرایط مساعد ــ نموده است.

اختلاف‌نظرها در سطح مراجع و مجتهدان و دیگر تصمیم‌سازان اندیشه شیعه درباره سیاست‌گذاری‌ها و سیاست‌های خرد و کلان نظام جمهوری اسلامی از ابتدای شکل‌گیری آن تاکنون، حضور و تأثیر نظریه‌های متفاوت شیعه در تحولات جمهوری اسلامی را نشان می‌دهد. این اختلافات به‌ویژه بین مجتهدان حوزه‌های علمیه و رهبران سیاسی ـ مذهبی، دولت، شورای نگهبان، مجلس، قوه قضائیه و... بیشتر بروز داشته و در مراحل مختلف جلوه‌های متفاوت پیدا کرده و می‌کند. به‌عنوان مثال، شکاف‌های نظری ـ اجتهادی در دوره حیات امام خمینی(ره) درباره

حدود اختیارات فقیه و مطلقه یا مقیده بودن ولایت فقیه نسبت به احکام اولیه و ثانویه شریعت صورت‌بندی شده بود که از بحران معروف به رابطه احکام شرعی مالکیت خصوصی و قانون کار مصوّب مجلس شورای اسلامی برخاسته بود و منجر به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام گردید.

اما اختلاف نظرهای مذهبی ـ اجتهادی در سال‌های اخیر بیشتر درباره مسئله نصب یا انتخاب فقیه حاکم صورت‌بندی شده و موجب ظهور تفسیرها و مواضع مختلف درباره منشأ مشروعیت ولایت فقیه شده است. به هرحال، این نوع شکاف‌های مذهبی ـ سیاسی، همواره موجبات بالقوه شکاف در فرهنگ سیاسی شیعه و مواضع فعالان سیاسی را شکل داده یا حمایت و تقویت نموده است و در عین‌حال خود، بازتابی از رقابت‌های سیاسی در نظام اسلامی نیز می‌باشد.

اشارات یاد شده به این معناست که در توضیح علل عدم شکل‌گیری «اجماع سیاسی» و زمینه‌های تولید شکاف گسترده در جریان رقابت سیاسی در جامعه ما، باید به مبانی عقاید مذهبی ـ سیاسی فعالان سیاسی و رهبران احزاب و گروه‌ها توجه نمود. زیرا در شرایط کنونی، عقاید این دسته از فعالان سیاسی، یکی از مهم‌ترین متغیرها در شکل‌گیری روندی است که به وسیله آن، ایده‌ها و رخ‌دادهای متوالی تاریخی، یا شکاف‌های مذهبی ـ اجتهادی به درون جریان فرهنگی ـ سیاسی ویژه‌ای هدایت شده و نوع خاصی از بحران سیاسی را که در این‌جا «بحران مشروعیت ـ رقابت» می‌نامیم، ایجاد می‌کند.

پرسش اساسی این است که بین نظریه‌های موجود مشروعیت در مذهب شیعه و عقاید سیاسی مجموعه فعالان سیاسی جامعه چه نسبتی وجود دارد؟ این عقاید سیاسی تا چه اندازه رفتار سیاسی مردم جامعه ما را تعیین می‌کنند، و چه امکانات و محدودیت‌هایی برای تکامل یا توسعه رژیم جمهوری اسلامی به سوی درجاتی از اقتدار یا تکثرگرایی و رقابت جمعی ایجاد می‌کنند؟ آیا نظریه‌های مشروعیت در شیعه ــ به‌ویژه دو الگوی نصب و انتخاب ــ شرایط شکل‌گیری حداقل اجماع لازم برای حفظ امنیت نظام را دارند؟ به‌نظر می‌رسد که بررسی این‌گونه مسائل آگاهی‌های گسترده‌ای در

ظرفیت‌سنجی این نظریه‌ها و نیز وضعیت کنونی رقابت سیاسی در بر خواهد داشت.

به‌نظر رابرت دال، برای فهم میزان تأثیر عقاید در رژیم‌های سیاسی، ابتدا لازم است عوامل تعیین‌کننده عقاید، به‌ویژه عقاید فعالان سیاسی یک جامعه بررسی شود. بر اساس الگوی تحلیلی رابرت دال، می‌توان رابطه عقاید مذهبی-سیاسی و احتمال توسعه رژیم جمهوری اسلامی به سوی وجهی از اقتدار یا مردم‌سالاری دینی را در نمودار زیر خلاصه کرد:

مذهب شیعه و دیگر عوامل تعیین‌کننده عقاید در ایران ←— عقاید فعالان سیاسی ←— عمل فعالان سیاسی ←—احتمال توسعه رژیم ج. ا. به سمت: الف) اقتدار گرایی یا، ب) رقابت سیاسی معقول و نهادینه شده و یا، ج) فروپاشی امنیت نظام.

رابرت دال، واژه عقیده (Belief) را در معنای گسترده آن به‌کار می‌برد که شامل مذهب، ایدئولوژی‌ها و دانش‌های سیاسی هم می‌شود. به‌نظر او، در سیاست برخلاف علوم طبیعی بین علم و عقیده فاصله‌ای نیست. ممکن است دانش و تجربه سیاسی یک شخص و گروه برای دیگران کاملاً خرافه تلّقی شود، ولی برای خود آنان حجیّت داشته و آثار عملی در برداشته باشد. به‌نظر دال، کسی نمی‌تواند تأثیر عقاید را بر رفتار سیاسی خود و دیگران انکار نماید. وی تأکید می‌کند که اعتقادات ما نه تنها در آن‌چه آرزو داریم، بلکه در آن‌چه که ما فکر می‌کنیم واقعاً رخ داده است، تأثیر دارد. و از این حیث، تلاش در شفاف‌سازی و اطمینان‌بخشی به حوزه رقابت سیاسی، تأثیر گسترده‌ای در کاستن از سوء فهم‌های طرفین رقابت و کاهش زمینه‌های خشونت سیاسی دارد. در قسمت پایانی این نوشته به الگویی عملی در این‌باره اشاره خواهیم کرد.

به هرحال، این نکته آشکار است که عقاید سیاسی در رفتار فعالان سیاسی اثرگذار است. در نتیجه ساختار عمومی و کارکرد نهادهای نظام جمهوری اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست. قانون اساسی جمهوری اسلامی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مبانی تشکیل‌دهنده ساختار و نهادهای نظام جمهوری اسلامی چنین

وضعیتی دارد. در زیر به تأثیر قانون اساسی در وضعیت کنونی رقابت‌های سیاسی می‌پردازیم.

۱ـ۲. قانون اساسی: بنیاد دوگانه مشروعیت

یکی از اهداف تدوین قانون اساسی تبیین مبانی اجماع و تعیین حدود رقابت‌های سیاسی در جامعه است. و به همین دلیل در همه کشورها امروزه با حساسیت هرچه تمام‌تر از آن حفاظت می‌شود. در جمهوری اسلامی ایران نیز، از زمان فعالیت‌های انتخاباتی ریاست‌جمهوری در بهار ۱۳۷۶ تاکنون، همواره تلاش شده است تا قانون اساسی مبنای اجماع، ملاک عمل و محور رقابت‌های سیاسی قرار گیرد. اما با تفسیرهای مختلف از قانون اساسی و مواد اساسی آن و با ارجاع فصول و اصول متفاوت آن به نظریه‌های منبعث از اندیشه‌ها و فقه سیاسی شیعه از یک‌سوی، و نیز دیگر اندیشه‌ها و نظریه‌های سیاسی رایج زمانه از سوی دیگر، کلیت قانون اساسی در هم شکسته و به تبع آن، از نقش و اعتبار اجماع‌آفرینی آن نیز تا حدود زیادی کاسته شده است.

به‌نظر می‌رسد که نوعی گِره تئوریک بین سه مقوله شریعت، قانون اساسی و رقابت‌های سیاسی کنونی در نظام جمهوری اسلامی ملاحظه می‌شود. آشکار است که رقابت سیاسی کنونی بین نیروهای درون نظام ج. ا. ایران از سلامت و قاعده‌مندی لازم برخوردار نیست. البته علت این پدیده، فقدان یک مرجع و محور مشترک، مورد اعتماد و التزام در این‌گونه رقابت‌هاست.

در دوره ریاست‌جمهوری آقای خاتمی کوشش شده بود تا این وظیفه و مرجع بودن به‌عهده قانون اساسی نهاده شود. اما قانون اساسی در جمهوری اسلامی ایران وضعیت خاصی دارد؛ زیرا، از یک‌سو قانون اساسی وظیفه تعیین نهادها و چارچوب عمومی زندگی مذهبی- سیاسی را به‌عهده دارد. به بیانی دیگر قانون اساسی چارچوب اجرای شریعت را مشخص می‌کند، همه مقامات نظارت‌کننده در چارچوب قانون اساسی فعالیت می‌کنند و در صورت تعارض احکام اولیه و ثانویه شریعت با مصالح نظام، این قانون اساسی است که مصوبات و قوانین موضوعه دولت اسلامی را بر شورای نگهبان (و احکام اولیه و ثانویه

شریعت) حاکم می‌کند. از این حیث قانون اساسی مرجع مقتدری است که مقام و وظیفه شریعت (احکام اولیه و ثانویه) را در حوزه عمومی تعیین می‌کند، نه برعکس. از سوی دیگر اعتبار قانون اساسی در جمهوری اسلامی نه از ذات آن، بلکه با ارجاع به مرجعیت شریعت توضیح داده می‌شود. در نتیجه این تعارض موجب سست شدن شالوده و چندپارگی قانون اساسی شده و حجیت و قدرت داوری آن را در رقابت‌های سیاسی درهم شکسته است.

به هرحال، هرچند غالباً گفته می‌شود که اصول قانون اساسی مجموعه‌ای منسجم و یکپارچه است، اما در عمل، نظریه‌های مختلف مشروعیت، به‌ویژه نظریه نصب و انتخاب کوشش کرده‌اند که بخش‌هایی از قانون اساسی را برجسته نموده و برعکس برخی اصول دیگر را در سایه و در حاشیه قرار دهند؛ معتقدان به‌نظریه نصب با استناد به ادله و استظهارات فقیهانه به اصول پنجم، پنجاه و هفتم و یک‌صد و هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نتیجه می‌گیرند که مشروعیت فقیه حاکم منحصراً از جانب خداوند است و مردم هیچ نقشی در آن ندارند. طبق این نظریه حتی انتخاب رهبر به وسیله خبرگان تنها از باب کاشف بودن انتخاب آنان است. به بیان دیگر، خبرگان هیچ نقشی در اصل ثبوت مقام ولایت برای فقیه واجد شرایط ندارند، بلکه این نقش فقط در زمینه اثبات ولایت و جنبه اجرایی بخشیدن به حکومت فقیه عادل منصوب از جانب خداوند ظاهر می‌شود.

برعکس نظریه انتخاب نیز که قبل از تحلیل قانون اساسی به ادله و استظهارات فقهی انتخاب فقیه نظر دارد، با استناد به اصول ششم، پنجاه و ششم، یک‌صد و هفتم، یک‌صد و یازدهم و یک‌صد و دوازهم قانون اساسی به مشروعیت مردمی ولایت فقیه و نظام اسلامی می‌اندیشد.

نکته قابل اهمیت اختلاف این‌دو نظریه در این است که به مقام ولایت فقیه محدود نمی‌شود، بلکه به تمام ارکان نظام و فعالیت فعالان سیاسی سرایت می‌کند. از این حیث می‌توان گفت که تلاش طرفداران هریک از دو نظریه در تفسیر تمامت‌خواهانه از قانون اساسی و تخلیه قانون اساسی و نظام سیاسی از حضور نیروهای رقیب، همواره جامعه ما را با بحران مشارکت و آشفتگی در قواعد

رقابت سیاسی مواجه نموده و می‌کند. در سطور آتی به یکی دیگر از علل آشفتگی در رقابت‌های سیاسی کنونی اشاره می‌کنیم.

۱ـ۳. تغییر ذائقه و تنوع در سلیقه سیاسی فعالان و شهروندان

روند جهانی‌شدن، همچنان که موجب تغییر ذائقه و تنوع سلیقه مردمان در فرهنگ غذا، لباس، تفریحات، مسکن و غیره شده است، در واقع باعث دگرگونی در فرهنگ سیاسی و طبعاً تنوع‌طلبی و تغییر ذائقه سیاسی فعالان و شهروندان ایران نیز شده است.

گفته می‌شود که امروزه همه ابعاد زندگی، حتی غذای یک وعده نهار، خصلت چندفرهنگی و چندملیتی پیدا کرده است. بدین‌سان، طبیعی است که در حوزه کار سیاسی نیز وجوهی از این پدیده چندفرهنگی و چندملیتی شدن فعالیت‌های سیاسی، دیده می‌شود.

چندوجهی شدن و پیچیدگی کار سیاسی ظاهراً خاستگاه دوگانه‌ای دارد؛ یکی، تحولات ناشی از مسائل زندگی روزمره و دوم، حضور و همزیستی نظریه‌های مختلف مشارکت، رقابت و به‌طور کلی نظریه‌های کار سیاسی که بیش از عموم مردم بر ذهن و سلیقه فعالان سیاسی تأثیر می‌گذارد. این نظریه‌ها البته خاستگاه جهانی دارند.

الف) زندگی روزمره

تحولات ناشی از مشکلات زندگی روزمره، عموماً ناشی از فاصله بین انتظارات ایجاد شده توسط آرمان‌های جمهوری اسلامی و واقعیت‌های موجود است. عقلانیت اداری و نظم حاکم بر نهادهای جمهوری اسلامی، ظاهراً با مشکلات عدیده‌ای مواجهند و نه تنها قادر به تأمین انتظارات رو به تزاید نیستند، بلکه حتی در برخی وجوه زندگی روزمره نیز اختلال ایجاد می‌کنند؛ اتلاف هزینه‌ها، خودمحوری نهادها و تعارض‌های بین ـ نهادی از جمله عوامل روزمره کاهش مشروعیت و تغییر درخواست و سلیقه سیاسی شهروندان تلقی می‌شود.

ب) حضور و همزیستی نظریه‌ها در ذهن و سلیقه فعالان سیاسی

فعالان سیاسی در جامعه، خاستگاه‌های تربیتی، آموزشی و ذهنی بسیار متفاوتی دارند. برخی از آنان خاستگاه حوزوی، سلیقه و تربیت سنتی دارند؛ برخی دیگر بین آموزش‌ها و سلیقه حوزوی و برخی ایده‌ها و اندیشه‌های موجود در خارج از فرهنگِ حوزه آشتی برقرار نموده‌اند. بسیاری تحصیلات دانشگاهی دارند و مقاطع بالای تحصیلی خود را در یکی از کشورهای غربی سپری کرده و از مزایا و معایب سیاست‌گذاری عمومی غربیان آگاهی نسبی دارند. برخی بر مبنای تئوری‌های لیبرال و برخی دیگر بر اساس الگوهای مارکسیستی اندیشه‌پردازی می‌کنند. و سرانجام، برخی به زندگی سنتی، برخی به سنت‌گرایی، برخی به مدرنیسم و برخی دیگر به آموزه‌های پست‌مدرنیستی تعلق خاطر دارند و رهیافت می‌گیرند. البته، همنشینی این همه ذهنیت‌ها و سلیقه‌ها در غیاب نوعی مدیریت بحران و رقابت سیاسی به‌طور طبیعی زمینه‌های اشتراک نظر و منافع را کاهش داده و مانع شکل‌گیری هر نوع اجماع در حوزه عمومی می‌شود.

اشارات یاد شده حاکی از آن است که بحران مشروعیت و رقابت در جامعه ما نه ناشی از فقدان نظریه‌های مشروعیت، بلکه ناشی از تعدد و تعارض نظریه‌های مشروعیت است. علاوه بر دو نظریه رایج مذهبی ـ سیاسی، نظریه‌های نصب و انتخاب، نظریه‌های سیاسی دیگری نیز در حوزه عمومی جامعه ما حضور و تأثیر دارند. به‌طور کلی در فلسفه سیاسی معاصر چند نظریه عمده مشروعیت وجود دارند که در عین همزیستی، تعارض‌های خاصی نیز با یکدیگر دارند. این نظریه‌ها، جامعه ما را نیز همانند دیگر کشورها دچار الزامات خود نموده‌اند. در زیر به اجمال به برخی از مهم‌ترین این نظریه‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. نظریه سلطه و دولت مقتدر: این نظریه با استناد به ضرورت امنیت ملّی و اولویت امنیت بر آزادی، تلاش می‌کند هرگونه آزادی را با عنایت به اهمیت نظم و امنیت ملّی تعریف و تحدید نماید. ظاهراً این نظریه، نظم و امنیت را در مقابل آزادی قرار می‌دهد و امنیت را جز با محدود کردن آزادی قابل تحقق نمی‌داند.

۲. نظریه جامعه مدنی: اندیشه جامعه مدنی بی‌آن‌که بر اقتدار یا دموکراتیزه کردن دولت تأکید یا گریزی داشته باشد، کوشش می‌کند از حضور تمامت‌خواهانه دولت در سطح نهادهای مدنی بکاهد و بر آزادی نهادهای مدنی ــ اعم از گروه‌ها و جماعات مذهبی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ــ از سلطه بیش از حد دولت اصرار می‌ورزد. خواست جامعه مدنی معمولاً در کشورها و نظام‌هایی شکل می‌گیرد که جامعه هنوز مستعد ورود به نظام‌های مردم‌سالار نیست، اما ضرورت کاستن از اقتدار دولت در حوزه اقتصادی‌ـاجتماعی و فرهنگی ــ و نه حوزه سیاسی ــ نیز احساس می‌شود.

در این نظریه، رقابت فعالان نیز بیشتر در حوزه‌های غیرسیاسی شکل می‌گیرد، اما تمایل دارد که حوزه سیاسی را نیز درنوردد. اندیشه جامعه مدنی که نوعی آزادسازی و خصوصی‌سازی از بالاست و حاکی از عدم اراده دولت‌مردان برای مواجهه زورمندانه با افکار عمومی است، در دوره ریاست‌جمهوری آقای خاتمی اندیشه غالب بوده است.

۳. نظریه دموکراسی یا مردم‌سالاری دینی: تلاش برای دموکراتیزه کردن حوزه سیاسی از جمله پیامدهای شکل‌گیری جامعه مدنی است. درست به همین دلیل است که هم آقای رئیس‌جمهور و هم فعالان سیاسی ـ اجتماعی به‌تدریج از مردم‌سالاری دینی و پیوند اساسی دین و آزادی سخن گفتند. تلاش این نظریه نه تنها کاستن از اقتدار دولت و رهاسازی جامعه مدنی، بلکه حتی تمهید شرایط لازم برای رقابت فعالان سیاسی در عرصه دولت است. این نظریه، دولت اسلامی را بر پایه مفاهیم حقوق، شورا و بیعت تعریف می‌کند.

۴. نظریه عدالت: نظریه عدالت، مهم‌ترین وظیفه دولت اسلامی را تأمین عدالت اجتماعی می‌داند و در تقابل بین عدالت و آزادی، البته بر مفهوم عدالت تأکید می‌کند. اندیشه عدالت هرچند که مفهومی پرسابقه در جهان اسلام است، اما همواره با مفهوم اقتدار پیوند خورده و اجرای عدالت را در درون دولت مقتدر توصیه کرده‌اند. بدین‌سان تلاش‌هایی چون پیوند عدالت ـ آزادی و انصاف در نظریه‌هایی چون راولز، نوزیک و دیگران، هنوز از اندیشه فعالان سیاسی جامعه ما

غایب است. نگاه اقتدارگرایانه به تعریف و اجرای عدالت، باز هم جامعه ما را عرصه منازعات سیاسی ـ اجتماعی می‌کند.

۵. نظریه برابری: هرچند که نظریه برابری، در برخی تعبیرها با اندیشه عدالت پیوند خورده است، اما به‌طور ویژه با یکدیگر تفاوت دارند. در جمهوری اسلامی که تا حدودی برخی سیاست‌های آن بر اساس نوعی سوسیالیسم دولتی ـ اسلامی استوار شده است، اندیشه برابری و عدالت در تقابل با آزادی به یکی از مهم‌ترین وظایف دولت اقتدارگرا بدل شده است و ذهنیت بسیاری از فعالان سیاسی را به خود مشغول کرده و می‌کند.

۶ و ۷. نظریه‌های حق و آزادی: این دو نظریه اگرچه با یکدیگر تفاوت دارند، اما هر دو به تکلیف‌گریزی و محدود کردن حدود اختیارات دولت می‌اندیشند. این دو اندیشه نیز، به‌ویژه نظریه حق، در ذهن تعداد بسیاری از فعالان سیاسی تأثیر گذاشته و از این طریق در درون جریان عمومی رقابت‌های سیاسی جاری شده است.

به هرحال، در این مقاله فرصت آن نیست که به کم‌وکیف تأثیر این نظریه‌ها در رفتار سیاسی فعالان سیاسی به تفصیل پرداخته شود. غرض از اشارات یاد شده، تأکید بر این نکته است که هرکدام از این نظریه‌ها بر فضای ذهنی تعدادی از فعالان درگیر در رقابت‌های سیاسی سیطره پیدا کرده‌اند و بدین‌سان، فضای عمومی رقابت‌های سیاسی را به آماجی از بی‌قاعدگی، کژتابی و تعارض بدل می‌کنند. در واقع، بسیاری از این معضلات ناشی از درهم ریختگیِ زبانی ـ تئوریک در حوزه مفاهیم و مفهوم‌سازی‌هاست.

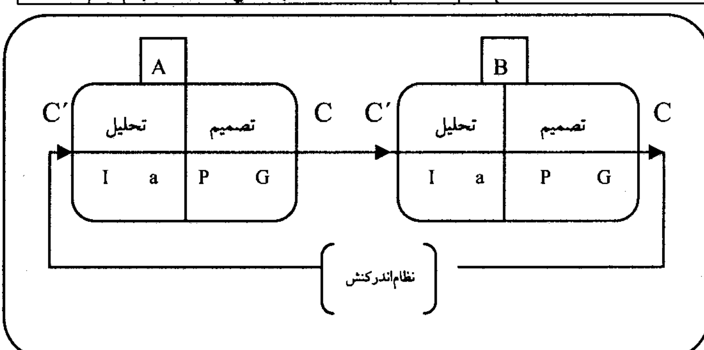
۲. دولت داور: مدیریت بحران در وضعیت بی‌طرف

به‌نظر می‌رسد که جامعه ما برخی نشانه‌های «بحران مشروعیت» را بروز داده و می‌دهد. گفته می‌شود بحران مشروعیت مهم‌ترین پدیده در حوزه تحقیقات سیاسی است که در واقع مستحق کاربرد واژه بحران است. اما دیگر مسائل و مشکلات سیاسی که به تسامح از آن تحت عنوان «بحران» یاد می‌شود، تنها «حوزه‌های مسئله‌خیز» هستند. در چنین وضعیتی، مسئله رقابت‌های سیاسی نه

قابل حذف کردن است و نه می‌توان انتظار داشت که «دست پنهان نظم اجتماعی» آن را به‌گونه‌ای به قاعده در بیاورد.

رقابت‌های سیاسی در شرایط بحران مشروعیت نه تنها تمایل طبیعی به قاعده‌مندی و اجماع ندارند، بلکه برعکس، تمایل به مصنوعی انگاشتن و فروپاشی هر نوع نظم و قاعده را نشان می‌دهند. علت این امر نیز برقراری یک نوع نظام سوءتفاهم و اندرکنش منفی (Negative Interaction) در حوزه سیاست و بین نیروهای سیاسی درون نظام جمهوری اسلامی است. الگوی زیر، صورت‌بندی این وضعیت را ــ با فرض این‌که به‌عنوان مثال تنها دو گروه از فعالان نظام سیاسی در شرایط رقابت قرار دارند ــ به اجمال نشان می‌دهد.

A:	شخص یا گروه فعال فرضی	I:	اطلاعات
B:	شخص یا گروه فعال فرضی	a:	ذهنیت‌ها و پیش فرض‌ها
C:	عمل یا پیام	P:	قدرت و امکانات
C':	بازتاب عمل و دریافت پیام	G:	نیت‌ها، اهداف و منافع



نمودار فوق وضعیت دو شخص یا دو گروه از فعالان سیاسی را در درون یک نظام و جامعه فرضی نشان می‌دهد. برای توضیح بیشتر، بررسی خود را از وضعیت «تصمیم» فرد یا گروه A شروع می‌کنیم: فرد یا تعدادی از فعالان سیاسی با توجه به قدرت و امکاناتی که دارند یا احساس می‌کنند دارند (P)

برای تحقّق نیّات، اهداف و منافع خود (G) عمل سیاسی ویژه‌ای (C) را انجام می‌دهند. البته عمل سیاسی گروه A، بازتاب و پیامی دارد که ممکن است توسط فرد یا گروه B به صورت خاصی دریافت(C') شود.

فرد یا گروه B با توجه به دو عامل اطلاعات (I) و پیش‌فرض‌ها و ذهنیتی که دارند (a) به تحلیل عمل سیاسی و پیام گروه A اقدام نموده و آن‌گاه به لحاظ قدرت و امکانات خود (P) و نیات و منافعی که دنبال می‌کند (G) رفتار سیاسی خاص (C) را از خود بروز دهد. عمل گروه B نیز به نوبه خود بازتابی دارد و با توجه به اطلاعات (I) و پیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌های گروه A مورد تحلیل قرار می‌گیرد و آن‌گاه در چرخه تصمیم و عمل گروه A پیام و عملی را تولید می‌کند که بازتاب‌ها و نتایجی برای گروه B دارد.

این چرخه پیام ←تحلیل ← تصمیم← پیام، در شرایط بحران مشروعیت و فقدان یک مرجع مورد اتفاق و اجماع، همواره مستعد آن است که در وضعیت اندرکنش منفی و تولید مضاعف بدبینی قرار گیرد. به‌نظر می‌رسد که نظام رقابت سیاسی در شرایط کنونی جامعه ما چنین وضعیتی دارند و به تولید و بازتولید بدبینی و در نتیجه بی‌اعتمادی و خشونت یا حداقل، پرخاش اجتماعی ـ سیاسی سوق داده می‌شوند.

این چرخه بدبینی تا زمانی‌که یک عامل بیرونی موجب توقف آن نشده و به نیروی خود، چرخ‌های نظام اندرکنش را در جهت عکس آن (اندرکنش مثبت) به جریان نیندازد، همچنان ادامه داشته و به بازتولید مکرّر بدبینی افزوده و خواهد افزود.

دلیل تأکید بر وساطت عامل بیرونی را می‌توان در نکات زیر جست‌وجو کرد:

نخست، آن‌که در جامعه کنونی به دلایل متعددی، از جمله عدم استقلال مطبوعات و دولت از جناح‌های سیاسی، جریان درست اطلاعات وجود ندارد. به همین دلیل از قدرت تحلیل اعمال و پیام‌های گروه‌های رقیب توسط یکدیگر کاسته شده، و چه‌بسا، اطلاعات ناپالوده، قدرت تحلیل رقبا و فعالان سیاسی را در جهت معکوس نیّات و منافع آنان، و به‌طور کلّی در مسیر خلاف مصالح عمومی جامعه قرار می‌دهد.

دوم، به‌نظر می‌رسد که خردمندی گروه‌ها در عرصه تصمیم‌سازی و عمل سیاسی، با توجّه به پیش‌فرض‌های بدبینانه‌ای که نسبت به یکدیگر پیدا کرده‌اند، دچار کژتابی و تدلیس شده و از سطح ارزیابی معقول امکانات و اهداف به سمت اقدامات عصبی، شتابزده و مقطعی گرایش پیدا می‌کند؛ و طبعاً مفروضات بدبینانه رقیب را تقویت نموده و به تصمیم و اقدام احساسی وامی‌دارد.

سوم، این‌که چون نیت گروه‌ها یا حداقل نیّات و اهداف اساسی گروه‌های رقیب برای یکدیگر قابل تعریف، تحلیل و تضمین نیست، این امر نیز باعث کج‌فهمی مضاعف و شاید اتهامات و ترس‌های بی‌جا نسبت به یکدیگر می‌شود. چنین وضعیتی درخصوص توهم‌زایی درباره قدرت و امکانات گروه‌ها، و امکان تبعیض و بهره‌گیری از رانت‌های دولتی به ضرر رقیب نیز قابل ملاحظه است.

به هرحال، به‌دلیل این ملاحظات است که در این مقاله به نقش «دولت داور» در مدیریت رقابت‌های سیاسی و در شرایط بحران مشروعیت تأکید شده است. به‌نظر می‌رسد که غیر از دولت، هیچ نهادی قدرت تأثیرگذاری در قاعده‌مندی رقابت‌های کنونی را ندارد. دولت توان آن را دارد که به‌طور مساوی از تشکل‌های رقیب سیاسی حمایت کند، به تساوی به آن‌ها اطلاع‌رسانی نموده و به‌عنوان داور به قاعده‌مندی رقابت‌ها کمک نماید.

این امر مستلزم استقلال نسبی دولت از رقابت‌های سیاسی است. اما آیا دولت که خود، بنا به تعریف، موضوع و میدان رقابت‌های سیاسی است، می‌تواند از جریان‌های سیاسی، مستقل شده و فراتر از جناح‌ها قرار گیرد؟ آیا در حال حاضر چنین امکانی وجود دارد؟ پاسخ تحلیلی به این پرسش را باید به فرصت دیگری وانهاد. اما باید به این نکته مهم و کوتاه تأکید نمود که عهده‌داری مدیریت توسعه سیاسی و قاعده‌مندی رقابت‌های سیاسی توسط دولت، در شرایط کنونی جامعه الزام زمانه است. آیا این امر، خود، نوعی پارادوکس نیست؟ اگر به فرض دولتی در گردونه بحران مشروعیت قرار گیرد، چگونه می‌تواند مدیریت رقابت‌ها و قاعده‌مندی آن‌ها را به‌عهده بگیرد؟ یک پاسخ ساده شاید این باشد که هرچند ما از بحران مشروعیت سخن می‌گوئیم، اما در واقع هنوز چنین بحرانی کاملاً شکل

نگرفته است، بلکه فقط آثار و برخی نشانه‌های آن در حال ظهور است. درست به همین دلیل است که هنوز دولت (به‌ویژه نهاد ولایت فقیه) در جامعه ما از اهمیت محوری برخوردار است و با اصلاحات و تعدیلات لازم، شاید بتواند چرخه اندرکنش منفی در رقابت‌های سیاسی کنونی را حداقل «متوقف» نموده و به نوعی «اجماع سلبی» یا «اجماع در خط قرمزها و نبایدها» سامان دهد. چنین اقداماتی، حداقل شرط لازم برای وارد کردن رقابت‌های سیاسی به «اندرکنش مثبت» (Positive Interaction) است.

یادداشت‌ها

ـ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

ـ کواکبیان، مصطفی، (۱۳۷۸). *مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه*، عروج، تهران.

ـ منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، ج اول.قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۹ق.

ـ مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۹). *حکومت اسلامی و ولایت فقیه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

ـ مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۷). *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ـ صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، (۱۳۶۳). **ولایت فقیه، حکومت صالحان**، تهران،؟.

- Robert E. Goodin and philip pettit, ***cotemporary political philosophy*** `london; Blackwell, 1997.

- Yurgen Habermas, ***the theory of communicative action***, trans by: Thomas Maccarty `Boston; 1968.

- Robert. A. Dahl, ***polyarchy; participation and opposition***. `london: yale university press, 1965.

- lester. W. milbarth, ***Political participation*** `nally college publishing company, 1977.

- M. Reza Behnam, ***Cultural foundations of Iranian politics***, utah press, 1994.

بخش سوم
دین، دولت و خشونت

فصل هشتم

اسلام و حقوق بشر؛ گزارشی نشانه‌شناختی[1]

مقدمه

اعلامیه جهانی حقوق بشر که در دهم دسامبر ۱۹۴۸م با چهل و هشت رأی موافق و هشت رأی ممتنع به تصویب رسید،(۱) از همان ابتدای شکل‌گیریِ مقدمات آن، مناقشات مهمی را برانگیخت و تفاوت‌های بنیادی فراوانی را در ارزش‌ها و فرهنگ‌های ملل آشکار ساخت. این مناقشات و تفاوت‌ها، سرانجام در دو قلمروی «بین‌تمدنی» و «درون‌تمدنی»، و سه عرصه‌ی «فلسفی»، «تاریخی» و «عملی» آرایش یافت.

یکی از پایدارترین مسائل این بود که حقوق بشر را باید بر چه مبنایی اعلام کرد. تاریخچه اعلامیه مشخص می‌کند که مسائل مورد بحث در آن دوران و دیدگاه‌هایی که الهام‌بخش روایت نهایی «اعلامیه‌ی حقوق بشر» بودند، در اساس، به یک منظومه‌ی فلسفی غربی مربوط می‌شدند. سنت‌های فلسفی و حقوقی غیرغربی ــ که شاید می‌توانستند خواسته‌های آرمانی متفاوت یا تکمیلی حقوق بشر را مطرح سازند ــ به ندرت در مذاکرات و مشورت‌ها مدنظر قرار گرفتند. حتی آن بخش از اعضای کمیسیون حقوق بشر که نمایندگی کشورهای غیرغربی را بر عهده داشتند، در اغلب موارد، خود در غرب یا در مؤسساتی درس خوانده بودند که نمایندگان قدرت‌ها و اندیشه‌های غربی در کشورشان

---

۱. زمستان ۱۳۸۲.

بودند. بنابراین اگرچه گه‌گاه به سنت‌های غیرغربی مانند آیین کنفسیوس یا اسلام ارجاعاتی می‌شد، اما ارجاع به سنت‌های غربی بر نظرخواهی‌هایی که به تدوین نهایی «اعلامیه جهانی» انجامیدند، سخت مسلط بود.(۲)

بدین‌ترتیب، نخستین و مهم‌ترین مناقشات درون‌تمدنی درباب «اعلامیه‌ی حقوق بشر» به حوزه‌ی فرهنگ‌های غربی مربوط می‌شد؛ اما همین منازعات، به تدریج و با گسترش نشانه‌های فرهنگ و اندیشه غربی، به درون دیگر نظام‌ها و سنت‌های زیست اجتماعی تسری و تعمیم یافت. درست به همین جهت است که اکنون شاهد مناقشات مهم فلسفی، تاریخی و عملی «درون‌تمدنی» در جوامع اسلامی، و درباب مواد مهم اعلامیه‌ی حقوق بشر هستیم. در این مقاله، پس از اشاره به منازعات درون‌تمدنی غرب، به تحلیل نشانه‌شناختی این وضعیت در جوامع اسلامی می‌پردازیم.

الف) مبانی و مناقشات غربی

مناقشات درون‌تمدنی غربی‌ها درباره‌ی مبانی و مواد اعلامیه حقوق بشر را می‌توان در چهار مقوله‌ی اساسی دسته‌بندی کرد: مبنای الاهی حقوق بشر؛ حقوق طبیعی؛ حقوق وضعی؛ و اندیشه‌های مارکسیستی. هر کدام از این دیدگاه‌ها، تصویر و توصیه‌های خاصی درباره مواد اعلامیه داشتند.

۱. حقوق الهی: در جریان نظرخواهی‌های کمیسیون حقوق بشر، هنگامی تفاوت‌های فلسفی آشکار شد که مسئله‌ی گنجاندن یا نگنجاندن استناد به خداوند یا طبیعت، به‌مثابه منشأ حقوق بیان‌شده در «اعلامیه حقوق بشر»، مطرح گشت. هلندی‌ها به همراه چند کشور اروپایی و غیراروپایی، در جریان سومین کمیته‌ی «کمیسیون»، سعی کردند پیش‌نویس اعلامیه را به سمت استناد به خداوند بکشانند. نماینده‌ی هلند در سخنرانی مجمع عمومی گفت:

در اعلامیه به منشأ الاهی انسان و جاودانگی روح او اشاره نشده است. در واقع، سرچشمه‌ی تمامی این حقوق، خود خدای متعال است که مسئولیت بزرگی بر دوش کسانی گذاشته که این حقوق را مطالبه کرده‌اند. نادیده گرفتن این پیوند، در حکم جدا کردن گیاه از ریشه‌های آن، یا ساختن خانه‌ای بدون پی است.(۳)

هرچند این دیدگاه هرگز به تصویب نرسید؛ اما قرائتی الاهی از حقوق بشر همچنان به‌مثابه یکی از قرائت‌های مهم در ذاکره‌ی تاریخی ملل متحد باقی ماند و امتداد پیدا کرد. قرائت اسلامی از حقوق بشر، و چالش‌ها و چشم‌اندازهای درون تمدنی این برداشت در جهان اسلام، از جمله‌ی این دیدگاه‌هاست.

۲. حقوق طبیعی: حقوق ذاتی شخص انسان و مفاهیم مرتبط با آن، زاده‌ی سنت «حقوق طبیعی» است که گفته می‌شود مبنای مفروض و مسلط اعلامیه حقوق بشر بوده است. این مفهوم از حقوق بشر، حاصل نظریه‌ای است که گروهی از فیلسوفان سیاسی سده‌های هفدهم و هیجدهم، تحت عنوان مکتب قرارداد، تدوین کرده بودند. ظاهراً ماده‌ی اول اعلامیه حقوق بشر از این جمله‌ی روسو گرفته شده است که «انسان آزاد آفریده شده است؛ اما همه جا در بردگی به سر می‌برد.»[۴] روسو در مورد آزادی طبیعی انسان با اغلب نظریه‌پردازان مکتب حقوق طبیعی وحدت‌نظر داشت؛ اما آن‌چه روسو را شاخص می‌کند این است که وی این آزادی طبیعی را از انسان جدایی‌ناپذیر می‌داند و قائل است هیچ‌کس در هیچ شرایطی حق ندارد انسان را از آزادی محروم نماید. به‌نظر روسو، «دست کشیدن از آزادی خود، به معنای دست کشیدن از مقام انسانی خود، دست‌کشیدن از حقوق بشریت و حتی از وظایف خود است [...] چنین انصرافی با طبیعتِ انسان سازگار نیست.»[۵]

۳. حقوق وضعی: همراه با نظریه‌ی «حقوق طبیعی»، دیدگاه بسیار متفاوتی درباره‌ی مبانی حقوق بشر پیدا شد که خواستار آن بود که فقط خواست‌ها و اعمال انسان‌ها و دولت‌ها، منشأ حقوق باشد. این دیدگاه که نشان‌دهنده تمایل بیشتر به عقل‌باوری بود، اعتقاد داشت که انسان‌ها، همانند دولت‌ها، به هیچ‌وجه تحت الزام قوانین برون‌بشری قرار ندارند، بلکه داوطلبانه و از روی عقل می‌پذیرند که رفتارهایشان را خود به‌گونه‌ای محدود و منظم کنند تا از بهترین امکانات برای تکامل فردی و ملی برخوردار شوند. بر اساس این دیدگاه، دولت‌ها با رعایت محدودیت‌هایی که برای اعمال خود وضع می‌کنند، تعیین محدوده و دامنه‌ی حقوق بشر را ممکن می‌سازند.[۶]

۴. حقوق مارکسیستی: در عرصه فلسفی، برداشت مارکسیستی از حقوق بشر، نه بر مبنای فرد، بلکه بر پایه‌ی جمع استوار شده بود. از نظر مارکسیست‌ها، دست‌یابی به رفاه و آسایش اقتصادی، پیش‌شرط بهره‌مندی واقعی از حقوق مدنی و سیاسی شمرده می‌شد. بنابراین حقوق بشر، به اعتقاد مارکسیست‌ها، فقط در چارچوب نیازها و حقوق جامعه تصورپذیر بود. مارکسیست‌ها از یک‌سوی، بر حقوق اقلیت‌ها تأکید می‌کردند و این مستلزم پیوند حقوق فرد و جمع بود، و از سوی دیگر، تحقق سطحی از برابری اقتصادی را بر اعطای حقوق مدنی و سیاسی مقدم می‌دانستند.

به هرحال، منازعات چهارگانه فوق، اختلافات و تفاسیر درون تمدنی غربی‌ها را درباره‌ی حقوق بشر نشان می‌دهد و همچنان تنور مباحثات و تحلیل‌ها درباره‌ی اعلامیه جهانی حقوق بشر، مواد تفصیلی آن و سلسله‌مراتب اولویت‌ها و ترجیحات این سند بین‌المللی را گرم نگاه داشته است. این مناقشات، هرچند در شرایط کنونی جهان اهمیت دارند، پی‌گیری آن‌ها با توجه به وضعیت دینی-سیاسی جامعه ما، اهمیت ثانوی دارد و تا حدودی دور از ما و مسائل حیاتی جامعه ماست. آن‌چه برای ما اهمیت دارد، جست‌وجوی وضعیت اعلامیه حقوق بشر در فضای فکری ـ سیاسی اسلامی و پیوند این وضعیت با سرنوشت کنونی ماست. در سطور زیر به ارزیابی این مسئله می‌پردازیم.

ب) اسلام، غرب و حقوق بشر؛ مناقشات برون‌تمدنی

چنان‌که گذشت، اعلامیه جهانی حقوق بشر، بر مبانی فرهنگ غرب، به‌ویژه فلسفه حقوق طبیعی، استوار است. بشر لیبرال غرب، چنان‌که جان راولز(John Rawls) به درستی توضیح می‌دهد، سه وجه اساسی دارد: نخست، حکومت مردم‌سالار مبتنی بر قانون اساسی مستدل، که منافع اساسی مردم را تأمین می‌کند؛ دوم، شهروندانی که به لحاظ یک رشته «تعلقات مشترک»(Common Sympathy) وحدت یافته‌اند؛ و سوم، یک طبیعت اخلاقی.(۷) به‌نظر راولز، وجه نخست امری حقوقی و نهادی است؛ وجه دوم فرهنگی و سرانجام، وجه سوم مستلزم انطباق دقیق با مفهومی سیاسی از حق و عدالت است.(۸)

مطالعه‌ی مواد مختلف اعلامیه‌ی حقوق بشر، ابتنا و التزام این اعلامیه به انسان‌شناسی فوق را نشان می‌دهد. هرچند تاکنون تلاش‌های زیادی برای انفکاک ملازمه‌ی حقوق بشر با انسان‌شناسی فلسفه لیبرال غرب صورت گرفته، و به تعمیم و تسری حقوق بشر به دیگر سنت‌های فکری ـ اجتماعی توجه شده است، اما در سال ۱۹۴۸م (سال تصویب اعلامیه) چنین نبود. در این زمان، ملازمه میان مواد اعلامیه‌ی حقوق بشر و لیبرالیسم غرب مشهود بود. نماینده‌ی دولت عربستان در سومین کمیته‌ی مقدماتی کمیسیون حقوق بشر، با توجه به این ملازمه، برخی مواد اعلامیه را در حکم تعرض به اصول فرهنگ‌های دولت‌های اسلامی تلقی می‌کرد. قطعه‌ی زیر که از گزارش رسمی تفسیرهای عربستان سعودی در جریان مباحثات سومین کمیته نقل شده است، برخی تقابل‌های مهم اعلامیه با سنت‌های اسلامی را نشان می‌دهد:[۹]

نماینده‌ی عربستان سعودی خواستار یادآوری این نکته شد که بیشتر نویسندگان اعلامیه فقط هنجارهای پذیرفته غرب را در نظر گرفته و از تمدن‌های قدیمی‌تر غافل مانده‌اند؛ تمدن‌هایی که دیگر به‌هیچ‌وجه در مرحله‌ی تجربی نبوده و حکمت‌شان را در جریان قرن‌ها ثابت کرده‌اند. «کمیته» نبایستی برتری یک تمدن را بر تمام دیگر تمدن‌ها اعلام می‌کرد یا هنجارهای واحدی را برای تمام کشورهای دنیا تعیین می‌ساخت.[۱۰]

منظور نماینده عربستان از تمدن‌های قدیمی، البته تمدن اسلامی بود. وی تفاوت تمدنی زیادی را در خصوص مواد مربوط به آزادی عقیده، تغییر دین، مقررات ازدواج و... یادآور شد. بعضی دولت‌های عرب نیز مفاد ماده‌ی ۱۸ و ۱۹ (درباره آزادی عقیده و تغییر دین) را با تردید می‌نگریستند. تصور می‌شد که چنین مقرراتی به نحوی تفسیر شود که حق نودینی و تغییر در عقاید دینی را، به هر شکل، در کشورهای اسلامی و برای مبلغان مذهبی‌ـ سیاسی مسیحی تضمین کند. اما به‌رغم این نگرانی‌ها، اصلاحیه پیش‌نهادی این دولت‌ها، به‌ویژه عربستان، هر بار با اکثریتی قاطع رد می‌شد.

در این نوشته، در جست‌وجوی جزئیات این ابرام‌ها و انکارها نیستیم. اما آن‌چه از دیدگاه مقاله‌ی حاضر اهمیت دارد، تضاد سنت‌های اسلامی رایج در آن دوره با

مذاق کلی اعلامیه حقوق بشر، از یک‌سو، و عدم توازن قدرت میان نمایندگان دولت‌های اسلامی و غربی، از سوی دیگر است که همین امر، سرانجام اعلامیه را در امتداد مبانی غربی، و بی‌توجه به دیگر سنت‌های فکری ــ از جمله اسلامی ــ در سال ۱۹۴۸م به تصویب نهایی رساند. از آن سال‌ها تاکنون، و حتی پیش از آن، از فروپاشی خلافت عثمانی (۴ـ۱۹۲۳م) تا امروز، تحولات زیادی در حوزه‌ی زندگی، اندیشه و دین‌شناسی مسلمانان صورت گرفته است. بسیاری از مبانی و تلقی‌هایی که به‌عنوان مثال، مواضع نماینده عربستان در سومین کمیته‌ی کمیسیون حقوق بشر بر آن استوار بوده، اکنون به چالش کشیده شده و عملاً به حاشیه رانده شده است. در عوض، دیدگاه‌های جدیدتری درباره اسلام‌شناسی ظاهر شده است که کم و بیش با مذاق اعلامیه حقوق بشر تطابق دارند یا دست‌کم ناسازگار نیستند. این تحولات چگونه رخ داده است و قرائت‌های اسلامی جدید از حقوق بشر و مفاد اعلامیه چه ماهیتی دارند و چگونه شکل گرفته‌اند؟ برای درک اهمیت این پرسش‌ها، مروری نشانه‌شناسانه بر تحولات اندیشه و حقوق اسلامی در یک‌صد سال گذشته، ارزش نظری و عملی فراوانی دارد. در ادامه به این نکته می‌پردازیم.

ج) حقوق بشر در اسلام معاصر؛ تحولات درون فرهنگی

تأملات نشانه‌شناختی درباره‌ی نسبت حقوق بشر با اندیشه‌های اسلامی معاصر، سودمندی فراوانی دارد. نشانه‌شناسی، روند تبدیل حقوق بشر به یک «مسئله» (problematic/problem) برای سنت‌های اسلامی را توضیح می‌دهد. همچنین به فهم جریان‌ها و مناقشات درون‌فرهنگی مسلمانان درباره‌ی حقوق بشر کمک مؤثری می‌کند و ماهیت ابرام‌ها و انکارهای پایان‌ناپذیر نسبت به مواد اعلامیه را آشکار می‌کند.

واقعیت این است که ما در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که زمانه‌ی ما نیست. زبان این زمانه، زبان سنت‌های ما نیست. بنابراین ما نه تعیین‌کننده رویدادها و نه طراح «مسائل» آن هستیم. مسلمانان اکنون در دنیایی زندگی می‌کنند که با سنت‌های تاریخی آن‌ها فاصله‌ی زیادی دارد. در یک‌صد سال گذشته، مباحثی از مجاری مختلف به جامعه‌ی اسلامی وارد شده که هیچ‌یک از درون سنت‌های ما برنخاسته است. مفهوم آزادی و حقوق بشر از جمله‌ی این مباحث است؛

مباحثی که خارج از دایره‌ی سنت‌های ما قرار دارد و نسبت به آن‌ها «بی‌ربط» (irrelevant) می‌نماید. محمد طالبی، اندیشمند معاصر تونسی، می‌نویسد:

«امروز این مسئله به «مسئله‌ی زمانه»، به‌ویژه نسبت به اسلام، بدل شده است؛ خصوصاً بعد از تحقق نوعی «شبه اجماع» که در نیمه دوم قرن بیستم، پیرامون حقوق بشر حاصل شده است [...]. لکن گفتمان دینی همچنان بدون تغییر مانده است: درحالی‌که هر روز بر فاصله میان سلوک فعلی، و موضع اعتقادی سنتی که در حوزه‌های دینی، مسجدها و مدرسه‌ها تلقین می‌شود، افزوده می‌شود، «مسئله» در سطح اصولی همچنان مبهم و معلّق مانده است؛ و تا زمانی که این دوگانگی «مانوی» بین «ظلمت» عملی رایج، از یک‌سوی، و «نور» آموزش‌های غالباً غیرمنطبق با زمانه در تمام یا اکثر جهان اسلام، از سوی دیگر، وجود دارد، تعجب نیست که هر روز شاهد طوفان‌های تکان‌دهنده در جوامع خود، و گسترش خشونتی باشیم که تا مرز تهدید کیان ما پیش می‌رود. به همین دلیل، باید این «مسئله» را به‌گونه‌ای مناسب علاج نمود.»[۱۱]

طالبی با تأکید بر فروکش‌کردن ذخیره‌ی تفسیرهای سنتی، تأکید می‌کند که جهان اسلام نیازمند گفتمان دینی‌ـتمدنی اقناع‌کننده است؛ گفتمان اسلامی صادق و مصدق و در عین‌حال «بدیل سنت»، که دو طرف طناب، وفای به میراث دینی و هم‌نشینی با کوکب تجدد، را تعادل بخشد[۱۲] این گفتمان جدید اسلامی البته در حال شکل‌گیری است و به تبع آن، رابطه‌ی جدیدی بین اصلاح‌طلبی دینی و حقوق بشر در حال ظهور است. کوشش می‌کنیم این تحول گفتمانی در حوزه دین‌شناسی را با تکیه بر مفاهیم نشانه‌شناسی دنبال کنیم.

۱. نشانه‌شناسی و نظام‌های معنایی مسلمانان

مفروض اصلی نشانه‌شناسی آن است که هر فرهنگی ــ و طبعاً فرهنگ اسلامی ــ زاده‌ی مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که در روابط سازمان‌یافته با یکدیگر، زندگی مسلمانان را معنا می‌بخشند. توشی هیکو ایزوتسو، از جمله‌ی نخستین محققانی است که تحقیق خود درباره قرآن را با این دیدگاه دنبال کرده است.[۱۳] از

دیدگاه او و دیگر محققان، فرهنگ اسلامی فرهنگی مبتنی بر نص (قرآن) است و دیگـر منابع مولد دانش مسلمانان ــ اعم از عقل، تجربه و شهود ــ همه با مرجعیت نص تعریف می‌شوند.

بدین‌سان، تصور این نکته مشکل نیست که قرآن حاوی مجموعه‌ای از واژگان ــ نشانه‌ها ــ است که بر مدار کلمه‌ی «الله» سازمان یافته‌اند. توحید، عالی‌ترین کلمه‌ی کانونی است که فرمانروای کل دستگاه مفهومی قرآن است و همه‌ی کلمات کلیدی قرآن بر پیرامون این والاترین تصور گرد آمده‌اند. اما این همه هرگز به معنای تصلّب و عدم گشودگی دستگاه معنایی قرآن نیست. درست به همین دلیل است که همواره متوجه وجود یا تغییر شکل در خرده سیستم‌های نشانه‌شناختی و مرتبط با نظام کلان معنایی قرآن هستیم.(۱۴)

چنین می‌نماید که قرآن، به‌رغم خطاب عام و فراگیرش، با مردمان هر زمانه و تاریخی، به‌گونه‌ای خاص سخن می‌گوید؛ زیرا جریان نص در تاریخ، همواره به وساطت تفسیر یا تفسیرهایی صورت می‌گیرد که برخاسته از «عقلانیت» (rationality) حاکم بر هر دوران است. ایزوتسو به درستی متوجه این وضعیت است و کوشش می‌کند با قطع ملازمه قطعی و نفی این‌همانی کامل بین نصوص دینی و دانش‌های اسلامی، ساخت معنایی این دو را مستقل از یکدیگر ببیند. ایزوتسو، به‌عنوان نمونه، به نسبت‌سنجی میان کلام سنتی مسلمانان و نظام واژگانی قرآن می‌پردازد و در تلاش برای تعمیم ارزیابی خود به دیگر نظام‌های معرفتی مسلمانان می‌نویسد:

«اگر از یک‌سو، واژگان کلامی، به لحاظی، ادامه و گسترش واژگان قرآنی است و به همین جهت، بیشتر مصالح و مواد خود را از قرآن می‌گیرد و با وجود این، از سوی دیگر، با سازمان‌دادن به کل مصالح، بنا بر اصل سازمان و ساخت بخشیدن به آن‌ها، یک دستگاه تصوری مستقل است، آن‌گاه باید اختلاف میان این دو را به صورت عمده در جنبه‌ی «نسبی» اصطلاحات کلیدی جست‌وجو کرد. ولی اختلاف و تفاوت، در بسیاری از موارد، بسیار دقیق و ظریف و بازشناختن آن دشوار است؛ مخصوصاً اگر درست، کلمات واحدی تقریباً در زمینه‌های واحد به کار برده شده باشد.»(۱۵)

عبارت ایزوتسو نکات و نتایج نشانه‌شناختی مهمی دارد: نخست آن‌که دانش‌های اسلامی را، از آن حیث که واژگان و بیشتر مصالح خود را از قرآن می‌گیرند، باید امتداد نشانه‌شناختی قرآن تلقی کرد. دوم این‌که این دانش‌ها به لحاظ سازمان نشانه‌شناختی، زیرساختی متمایز از ساخت کلان معنایی قرآن دارند و لازم است که هریک از این دانش‌ها را دستگاه‌های تصوری مستقل از قرآن تعریف کرد. نکته سوم، که نتیجه دومین نکته است، این است که با پذیرش استقلال نظام معنایی قرآن و علوم اسلامی، باید نسبت به اختلافات و تمایزات نسبی اصطلاحات کلیدی و غالباً مشابه، حساس و کنجکاو بود. همین‌جاست که اهمیت تحلیل‌های نشانه‌شناسانه ظاهر می‌شود. این تحلیل‌ها کوشش می‌کنند با ارزیابی ارزش و وزن نسبی مفاهیم در دو نظام معنایی متفاوت، از نوع آرایش نشانه‌ها و تقدم و تأخر آن‌ها در هر نظام نشانه‌ای، نظام معنایی و معنایی از زندگی را که درون هر گفتمان تولید می‌شوند، بازشناسی کنند.

اکنون اگر بتوانیم منطق ایزوتسو را توسعه دهیم، نسبت مطالب بالا با موضوع حقوق بشر بیشتر روشن می‌شود: مسئله اساسی ایـن است که واژگان و دستگاه تصوری حقوق بشر ــ چنان‌که گذشت ــ یک «میدان» خاص مندرج در کلی بزرگ‌تر، یعنی نظام معنایی لیبرالیسم و مکتب قرارداد است. از دیدگاه نشانه‌شناختی، آزادی و دیگر حقوق تعریف‌شده در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» از نشانه‌های کلیدی فلسفه لیبرال و مکتب قرارداد است که در درون «مغناطیس معنایی» این فلسفه زاده و ظاهر شده است. به لحاظ نظری، چه نسبتی بین حقوق بشر و نظام معنایی قرآن، از یک‌سوی، و دستگاه‌های تصوری یا حوزه‌های معناشناختی ملحوظ در دانش‌های سنتی مسلمانان، از سوی دیگر، وجود دارد؟

این‌جا هشداری به ما داده می‌شود که از شناختن نوع و ماهیت روابط بین نظام‌های نشانه‌شناختی یا معناشناختی غفلت نکنیم؛ زیرا روابط بین نظام‌های نشانه، قواعد خاص و ظریفی دارد. توضیح آن‌که هر نظام معناشناختی سه ویژگی اساسی دارد:

الف)کلمات کلیدی: تحلیل نشانه‌شناختی، خواه در قرآن یا سنت اسلامی (دانش سنتی) یا حقوق بشر لیبرال، هرگز به معنای تحقیق در کل واژگان این

نظام‌های معنایی نیست، بلکه فقط پژوهشی در خصوص آن کلمات و نشانه‌های مهمی است که ظاهراً نقشی قاطع در خصوصیت بخشیدن به نشانه و اندیشه‌ی غالب در یک نظام معنایی دارند و موقعیتی هژمونیک نسبت به دیگر نشانه‌ها پیدا کرده‌اند. همین کلمات کلیدی‌اند که خصوصیت تمام دستگاه را تعیین می‌کنند.

کلمات یا نشانه‌های کلیدی در هر نظام معنایی، به‌خصوص در نظام‌های معنایی تاریخی- بشری، معمولاً به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست، واژگان ایستا و دائمی که به‌رغم تغییرات نسبی در معانی آن‌ها، «همزمان» (synchronic) و هم‌نشین با دیگر واژگان یک نظام می‌شوند؛ و دوم، واژگان متغیر تاریخی که وضعیت «در زمانی» (diachronic) دارند و در لحظه‌ای از حیات تاریخی یک نظام معنایی ظاهر شده، برای مدتی به واژگان فعال و غلیظ تبدیل می‌شوند و ممکن است پس از مدتی به حالت کما روند یا مرگ دائمی آن‌ها فرا رسد.

ب) کلمه یا نشانه‌ی کانونی: همه‌ی واژگان کلیدی، در هر نظام معنایی، نشانه‌های مهمی هستند؛ اما از میان نشانه‌های کلیدی متعدد، همواره واژه یا نشانه‌ای، موقعیت کانونی پیدا می‌کند که ممکن است در دیگر نظام‌ها چنین موقعیتی برای چنین نشانه‌ای فراهم نشود. مفهوم «آزادی» یا «ایمان» در فلسفه‌ی غرب و جهان اسلام از جمله‌ی این واژگان است. بدین‌ترتیب، گروهی از واژگان مهم در اطراف کلمه‌ای کلیدی فراهم می‌آیند. کلمه‌ی کانونی، نقش وحدت‌بخش مفاهیم را به عهده می‌گیرد و دیگر واژگان به‌مثابه نماد تنوع و تشخص و تمایز عمل می‌کنند. اگر مفهوم «آزادی» را مفهوم کانونی حقوق بشر در نظر بگیریم، دیگر واژگان و مواد اعلامیه ــ مانند حق برابری زن و مرد، حق تغییر دین، حق حاکمیت و حکومت و... ــ تشخصات منبعث از مفهوم کانونی را تمهید می‌کنند. طرح این برداشت نتایج مهمی در تمدن اسلامی معاصر دارد که بدان اشاره خواهیم کرد.

ج) میدان معناشناختی: هر نظام معنایی، گرچه در حلقه‌های دور خود، تا حدودی، شفافیت مرزهایش را از دست می‌دهد، اما به هرحال میدان معناشناختی متمایزی دارد که آرایش واژگان کلیدی و نیز تبدیل یکی از آن‌ها به موقعیت کانونی، نتیجه فعالیت و جاذبه‌های مغناطیسی این میدان است. بدین‌سان، هر

میدان معناشناختی، یک حوزه‌ی مغناطیسی مستقل است که به لحاظ طبیعت و ماهیت، کاملاً به واژگان خاص خود تعلق دارد. میدان معناشناختی در این معنا، دستگاهی منتظم یا منظومه‌ای ترتیب‌یافته است؛ دستگاه سازمان‌داری از کلمات و تصورات کلیدی است.

ماهیت آن‌چه میدان مغناطیسی یا دستگاه معنایی نامیده می‌شود، مستلزم آن است که اگر نقطه‌ی مهمی در آن تغییر یا حرکت کند، در همه قسمت‌های بازمانده‌ی آن دستگاه، انعکاسی از آن تغییر و جابجایی احساس می‌شود[۱۶] و ساخت درونی نظام معنا دچار نوعی دگرگونی می‌شود. به‌نظر می‌رسد که نظام معنایی قرآن مختصات هندسی و گشودگی خاصی دارد؛ اما به هرحال، گسترش حقوق بشر به درون «نظام معنایی سنت» در جهان اسلام، یا گسترش مفهوم دین و مبانی توحیدی به درون مفاهیم و نشانه‌های حقوق بشر، نتایج نشانه‌شناختی تکان‌دهنده‌ای دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲. سنت اسلامی و حقوق بشر؛ حرکت در نشانه‌ها

سنت در این مقاله، نه به مفهوم رایج در اصول فقه، بلکه به معنای روش‌شناختی است که در مقابل «تجدد» قرار دارد و به مجموعه‌ای از میراث فکری و دانش تاریخی ما اطلاق می‌شود. از دیدگاه نشانه‌شناسی، نظام‌های معنایی مسلمانان را می‌توان به چند دسته اساسی تقسیم کرد: الف) نظام معنایی قرآن که در واقع «نص مبدأ» برای مسلمانان است. ب) نصوص حمایت‌کننده یا تقویت‌کننده که در دو مجموعه‌ی «اخبار» در میان شیعه، و «عمل صحابه» در اهل سنت ذخیره شده است و ما آن را نص نوع دوم یا نص مفسر می‌نامیم. در واقع، این نوع از نصوص و نشانه‌ها مهم‌ترین نشانه‌های عملیاتی مسلمانان هستند که بیشتر فرهنگ رفتاری مسلمانان با مرجعیت آن‌ها تعریف و مستند می‌شود. ج) نظام معنایی سنتی، که همان دانش‌های دوره میانه اسلامی است. ایزوتسو این نوع نظام معنایی را «دستگاه‌های پس از قرآنی» می‌نامد که در عین ارتباط با واژگان قرآنی، ساخت معنایی متمایز دارند.[۱۷] متون تولیدشده در این دوره، از آن جهت که نصوصی

تاریخی-تمدنی است که فرهنگ تاریخی ما را تعین بخشیده است، نصوص فرهنگی نامیده می‌شود.

از این حیث که تاکنون نظام معنایی سنت، یگانه نظام معنایی برای تولید معنا و توجیه زندگی مسلمانان بوده که به‌طور تاریخی شکل گرفته و در مواجهه با تجدد، ذخیره‌ی معنایی‌اش فروکش کرده و تحلیل رفته است، این نوشته به حرکت نشانه‌ها بین این نوع نظام معنایی اسلامی و نظام معنایی مولد حقوق بشر توجه کرده است.

۱ ـ ۲. الگوی حرکت در نشانه‌ها

هر نظام معنایی، اعم از سنت اسلامی یا حقوق بشر لیبرال، حاوی مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که ممکن است از لحاظ صوری یکسان باشند. برای مثال، مفاهیم «آزادی»، «انسان»، «حق»، «برابری» و... همچنان که در نظام سنت اسلامی به چشم می‌خورد، در فلسفه‌ی لیبرال غرب نیز قرار دارد. اما هریک از این نشانه‌ها یک معنای «ذاتی و اساسی» دارند و یک معنای «نسبی». تمایز در همین معنای «نسبی» ایجاد شده در درون یک شبکه معنایی است که یک نظام معنایی را از دیگر نظام‌های نشانه‌ای جدا می‌سازد. منظور از حرکت نشانه، حرکت این معنای نسبی از یک نظام معنایی و تلاش در ورود به درون نظام معنایی دیگر است. این نکته مستلزم فرض روش‌شناختی حداقل دو نظام نشانه‌ای در یک دوره‌ی تاریخی و در یک جهان ـ زیست است که یکی نسبت به دیگری، در وضع استیلاء (هژمونیک) قرار دارد و به صدور معنای نسبی نشانگان کلیدی خود به درون فرهنگ غیرمسلط اقدام می‌کند. به‌نظر می‌رسد که در قرن بیستم و در شرایط تنظیم اعلامیه جهانی حقوق بشر، نظام نشانه‌ای غرب، که به شدت فعال است، با حرکت دادن معانی نسبی واژگان کلیدی خود به درون دیگر فرهنگ‌ها، از جمله فرهنگ سنتی اسلامی، تلاطم نشانه‌شناختی مهمی در نظام‌های سنتی مسلمانان ایجاد کرده است.

با تکیه بر قاعده‌ی «همزمانی» و «در زمانی» نشانه‌ها، هم‌زیستی اجباری سنت اسلامی با مدرنیته مسلط غرب، موجب شد که عناصر تازه‌ای (معانی نسبی تازه‌ای) وارد نظام معنایی سنت شود و نشانه‌های تازه‌ای درون شبکه نشانه‌ای

قدیم شکل بگیرد. این امر، البته به دگردیسی دوگانه و متقابل در نشانه‌ها منجر می‌شود. بند بعد به توضیح این مطلب می‌پردازد.

۲ـ۲. شالوده‌شکنی دوگانه نشانه‌ها

منظور از شالوده‌شکنی دوگانه این است که ورود مفاهیم جدید حقوق بشر در درون سنت اسلامی، از یک‌سو، موجب فروریختن عناصر کهن سنت اسلامی ــ که پیش از این نقطه‌ی تاریخی، نشانه‌های آن به دلایلی از فعالیت افتاده و ساکت یا ساقط شده‌اند ــ گشته و از طرف دیگر، به دلیل فعال بودن مغناطیس کانونی سنت اسلامی (مثل مفهوم توحید و اعتبار نصوص دینی)، عناصر تازه‌وارد تحت فشار این نقطه‌ی کانونی دچار نوعی انحنا و دگردیسی شده‌اند. در این وضعیت، بعضی از نشانه‌های تازه‌وارد یا حتی بعضی از وجوه مفهومی یک نشانه‌ی تازه‌وارد، جایگاه خوبی در دستگاه زبان اسلامی پیدا می‌کنند و برخی دیگر، به سرعت یا تدریجاً، محو می‌گردند و جای خود را به نشانه‌های جدیدتر می‌دهند. درست به همین دلیل است که شاهد تضادها و تعارضات مکرر و نیز تلاش‌های مستمر برای بومی‌کردن مفهوم حقوق بشر، یعنی ظهور و زایش مفهوم و قرائتی اسلامی از حقوق بشر، در جوامع اسلامی هستیم.

۲ـ۳. گسترش و بومی‌شدن حقوق بشر در جهان اسلام

چنان‌که گذشت، حقوق بشر، نشانه‌ای از نشانه‌های کانونی فلسفه جدید است که خود را وارد نظام معنایی مسلمان‌ها کرده است. اصولاً مفاهیم بیگانه وقتی وارد یک نظام معنایی جدید می‌شوند، بعضی از آن‌ها چنان بار معنایی قوی‌ای دارند که مغناطیس آن‌ها حتی مهم‌ترین کانون نظام معنایی قبلی را می‌شکنند. نیچه به این مسئله در تضاد و تداخل نظام‌های فکری مدرن و مسیحیت توجه کرده بود. به‌نظر او، مفاهیم مدرن چنان پیچیده‌اند و بار معنایی قوی دارند که کانونی‌ترین نشانه مسیحیت را متلاشی کرده‌اند، و آن، مفهوم و تعریف خدای مسیحی است. نیچه گمان می‌کند که «این تعریف» از خدا مرده است.(۱۸)

اما در جهان اسلام چنین اتفاقی رخ نداده است. مفاهیم جدید، مثل حقوق بشر، وقتی وارد حوزه‌ی نشانه‌های ما شدند، در واقع، توانستند فقط نظام معنایی سنت را بشکنند؛ چیزی که ما از آن تحت عنوان نصوص فرهنگی یا نصوص نوع سوم یاد کردیم. نشانه‌های جدید حتی نتوانستند نصوص نوع دوم را مورد تعرض قرار دهند. این وضعیت نشان می‌دهد که ما اکنون با پدیده‌ای خاص مواجه هستیم و آن بحران نشانه‌شناختی در نظام سنت، در عین استمرار و فعالیت نظام معنایی قرآن با آن دو مخزن مفسر شیعی (اخبار) و سنی (عمل صحابه) است که هنوز نشکسته‌اند. از این جهت است که مفاهیمی وارداتی چون حقوق بشر هم تحت فشار مغناطیس معنایی قرآن، دچار دگرگونی مفهومی شده، بومی می‌شوند.

اگر واژگان جدید می‌توانستند مجموعه نصوص دوم و اول، به‌ویژه نص اول (قرآن) را بشکنند، آن‌گاه ما اصلاً نظام دانایی اسلامی نداشتیم؛ اما چنین نشده است. ظاهراً مفاهیم جدید فقط دستگاه‌های دانش سنتی ما را به چالش خوانده و برخی شبکه‌های نشانه‌ای آن را از هم پاشیده‌اند.[۱۹]

به هرحال، مفاهیم جدید وضعیت خاصی دارند: اولاً، بار معنایی جدید و متمایز را با خود حمل می‌کنند. ثانیاً، وقتی در شبکه معنایی مسلمان‌ها قرار می‌گیرند، ضمن تغییر در شبکه، به‌گونه‌ای، آن معنای قبلی خود را نیز از دست می‌دهند. برای مثال، وقتی مردم‌سالاری غربی وارد جهان اسلام می‌شود، به‌گونه‌ای، از بخشی از معنای قبلی و غربی خود خالی می‌شود و با هم‌زیستی با دیگر مفاهیم هم‌سنخ و نزدیک به خود در جهان اسلام، مفهوم جدیدی به نام شورا و بیعت پیدا می‌کند. اما این بیعت و شورا نیز، که با سیستم‌های انتخابات مدرن هم‌نشین شده و از نو معنایابی شده است، دیگر آن بیعت سنتی نیست. مفهوم حقوق بشر نیز چنین است. مفهوم جدید حقوق بشر با بار معنایی خود، آن‌گاه که با نشانه‌های نسبتاً مترادف اما دارای یک نوع بار معنایی ویژه در نظام سنت اسلامی، برخورد می‌کند، به ناگزیر آن‌قدر از اصل خود فاصله می‌گیرد که گویی چیز تازه‌ای، مفهوم و نشانه‌ی تازه‌ای از حقوق بشر، یا همان حقوق بشر اسلامی متولد می‌شود. مقایسه موادی از اعلامیه جهانی

حقوق بشر (۱۹۴۸م/۱۳۲۷ش) و اعلامیه اسلامی حقوق بشر (۱۹۹۰ م/۱۳۶۹ ش) به وضوح این نکته نشانه‌شناختی را آشکار می‌کند.

د) بازتاب حقوق بشر در اعلامیه اسلامی حقوق بشر

این دو اعلامیه مشترکات زیادی دارند که حاکی از بازتاب مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر در اعلامیه اسلامی حقوق بشر قاهره است. در عین‌حال، تفاوت‌هایی در معنای نسبی کلمات و نشانه‌ها دیده می‌شود که نشان‌گر انحنای آن‌ها به اقتضای الزامات اصول عقاید اسلامی ـــ و نه دستگاه‌های سنت ـــ است. در موادی از اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است:[۲۰]

ماده ۱. تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت، کرامت و حقوق با هم برابرند. همگی دارای عقل و وجدان هستند و باید با یکدیگر با روح برادری رفتار کنند.

ماده ۲. هرکس می‌تواند بی‌هیچ‌گونه تمایزی، به‌ویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر، و همچنین منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر وضعیت دیگر، از تمام حقوق و همه آزادی‌های ذکر شده در این اعلامیه بهره‌مند گردد.

به‌عنوان قرینه‌ی مواد بالا در اعلامیه‌ی اسلامی حقوق بشر نیز آمده است:[۲۱]

ماده ۱۱. الف) انسان آزاد متولد می‌شود. هیچ‌کس حق به بردگی کشیدن یا ذلیل کردن یا مقهور کردن یا بهره کشیدن یا به بندگی کشیدن او را به غیر خدای متعال ندارد.

ماده ۱. بشر، به‌طور کلی، یک خانواده می‌باشد که بندگی نسبت به خداوند و فرزندی نسبت به آدم، آن‌ها را گرد آورده است و همه مردم در اصل شرافت انسانی و تکلیف و مسئولیت برابرند؛ بدون هیچ‌گونه تبعیض از لحاظ نژاد یا رنگ یا زبان یا جنس یا اعتقاد دینی یا وابستگی سیاسی یا وضع اجتماعی و غیره. ضمناً عقیده‌ی صحیح آن‌ها تضمینی برای رشد این شرافت از راه تکامل انسان است.

دو اعلامیه حقوق بشر، در بسیاری موارد، از جمله درباره حقوق سیاسی و مذهبی نیز تعابیر مشابهی دارند. در ماده ۲۱ اعلامیه حقوق بشر تأکید شده است که:

۱. هرکس حق دارد که در اداره امور عمومی کشور خود، خواه مستقیماً و خواه با وساطت نمایندگانی که آزادانه انتخاب شده باشند، شرکت جوید.

۲. هرکس حق دارد با تساوی شرایط، به مشاغل عمومی کشور خود نایل آید.

۳. اساس و منشأ قدرت حکومت، اراده مردم است. این اراده باید به وسیله انتخاباتی ابراز گردد... .[۲۲]

در اعلامیه اسلامی حقوق بشر نیز، به‌رغم تفاوت‌های خاص، عبارات مشابهی به تصویب نمایندگان دولت‌های اسلامی رسیده است. ماده ۲۳ این اعلامیه چنین تنظیم شده است:

الف) ولایت امانتی است که استبداد یا سوءاستفاده از آن شدیداً ممنوع می‌باشد؛ زیرا که حقوق اساسی انسان از این راه تضمین می‌شود؛

ب) هر انسانی حق دارد در اداره امور عمومی کشور خود، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، شرکت نماید. همچنین می‌تواند پست‌های عمومی را طبق احکام شریعت متصدی شود.[۲۳]

بحث آزادی «مذهب» نیز مورد توجه هر دو اعلامیه جهانی و اسلامی حقوق بشر قرار گرفته است و هریک به‌گونه‌ای به آن نگریسته و با عبارات و نشانه‌های خاصی آن را ثبت کرده‌اند که این امر تمایز نظام معنایی آن‌ها را نشان می‌دهد. ماده ۱۸ اعلامیه جهانی می‌گوید:

«هرکس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان می‌باشد و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است....»[۲۴]

در ازای ماده ۱۸ اعلامیه جهانی، اعلامیه اسلامی موضع خاصی دارد. ماده ۱۰ اعلامیه اسلامی چنین است:

«اسلام دین فطرت است و به‌کارگرفتن هرگونه اکراه نسبت به انسان یا بهره‌گیری از فقر یا جهل او جهت تغییر این دین به دینی دیگر یا به الحاد، جایز نمی‌باشد.»

این موارد برگزیده، فقط بخشی از هم‌گرایی‌ها و واگرایی‌های دو اعلامیه حقوق بشر است؛ اما به هرحال، تمایزات دو نظام معنایی اسلامی و غربی را نشان می‌دهد. تحلیل جزئیات نشانه‌شناختی همین موارد برگزیده نیز، مجال وسیع‌تری می‌طلبد. آن‌چه از دیدگاه کنونی مقاله اهمیت دارد این نکته است که موارد بالا، نقاط التقای دو نظام نشانه‌ای متفاوت را درباره مفهوم حقوق بشر نشان می‌دهد.

عرصه حقوق بشر، به‌ویژه مواد و صفحات دو اعلامیه، آشکارا تضادها و تشابهات نشانه‌ها را، حتی به‌رغم تمایل برخی تصویب‌کنندگان به پنهان‌سازی آن‌ها، نشان می‌دهد. در چنین شرایطی، اگر یک معادله صوری ریاضی را در نظر بگیریم، سه وضعیت ریاضی بین این دو نظام نشانه متصور خواهد بود:

اسلامی > غربی

اسلامی < غربی

اسلامی = غربی

این نسبت‌سنجی‌های ریاضی، هرگز اعتقادی نیست، بلکه توجه به جرم یا وزن و حجم هریک از دو تمدن در مقیاس جهانی امروز موردنظر است. با فرض ریاضی فوق، باید به دو نکته تحلیلی توجه کرد: نخست آن‌که هم‌نشینی نظام‌های نشانه‌ای نه اختیاری است و نه اجتناب‌پذیر، بلکه امری ساختاری است که از قدرت معطوف به حیات (bio - power) ناشی می‌شود. ثانیاً، نظام‌های معنایی فقط در صورت تساوی، قادر به حفظ مختصات متضاد خود هستند و در غیر این صورت، نظامی بر نظام دیگر استیلاء پیدا می‌کند. نظام نشانه‌ای فروتر ناگزیر به مراتبی از تجدیدنظرها در نشانه‌های معطوف به تضاد است. البته این انتخاب نیز انتخابی ارادی و آزادانه نیست، بلکه انتخابی است که منبعث از نوعی خودانتقادی و خودشناسی ناخود آگاه است که با توجه به شرایط جدید و ارزیابی این شرایط صورت می‌گیرد. این نکته را با مقایسه ماده ۳۰ اعلامیه جهانی و مواد ۲۴ و ۲۵ اعلامیه اسلامی حقوق بشر، بهتر می‌توان دید. این مواد از دو اعلامیه، به روشنی، بر اصرار دو نظام معنایی اسلامی و

غربی بر مواضع و مبانی مشخص نظر دارند. ماده ۳۰ اعلامیه جهانی تأکید می‌کند که:

«هیچ‌یک از مقررات اعلامیه حاضر نباید طوری تفسیر شود که متضمن حقی برای دولتی یا جمعیتی یا فردی باشد که به موجب آن بتواند هریک از حقوق این اعلامیه را از بین ببرد و یا درآن راه فعالیتی نماید.»[۲۵]

اما به‌رغم ماده فوق، اعلامیه اسلامی حقوق بشر در دو ماده پایانی این منشور به تأکید می‌گوید:

ماده ۲۴. کلیه حقوق و آزادی‌های مذکور در این سند، مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی می‌باشد.

ماده ۲۵. شریعت اسلامی تنها مرجع برای تفسیر یا توضیح هر ماده از مواد این اعلامیه می‌باشد.[۲۶]

ملاحظات مندرج در مواد بالا، نوعی ملاحظات الزام‌آور هستند که مجموعه مواد مذکور در دو اعلامیه را حمایت و تضمین می‌کنند. روشن است که ماده ۳۰ اعلامیه جهانی، فارغ از هرگونه شریعت و مذهب، شکل گرفته است و بنابراین نشانه‌ای کانونی است که مفسرِ دیگر مواد اعلامیه بر مبنای حقوق طبیعی است. باز هم روشن است که شریعت اسلامی با برخی مفاد و مواد اساسی اعلامیه جهانی همسازی ندارد. در غیر این صورت، اقدام به تدوین اعلامیه‌ای اسلامی و مستقل توسط کشورهای مسلمان، فاقد فلسفه، و عبث می‌نمود. درست به همین دلیل است که امضاکنندگان «مسلمان» اعلامیه «اسلامی»، با طرح این اعلامیه، در موضع «تهافت» برخی مواد اعلامیه جهانی برآمدند.

با این‌حال، بسیاری از کشورهای اسلامی، اعلامیه جهانی را امضا کرده‌اند. در سال ۱۹۴۸م و به هنگام تصویب اعلامیه جهانی، همه کشورهای اسلامی حاضر در یک‌صد و هشتاد و سومین اجلاس عمومی، به مفاد اعلامیه رأی موافق دادند. ایران، افغانستان، پاکستان، ترکیه، سوریه، عراق، لبنان و مصر کشورهای اسلامی حاضر در جلسه بودند که همگی رأی موافق دادند. از بین

کشورهای اسلامی، تنها استثنا عربستان سعودی بود که در کنار کشورهای بلوک سوسیالیستی به اعلامیه رأی ممتنع داد. در عین‌حال، عربستان و هفت کشور بلوک شرق تأکید کردند که با مجموعه «اعلامیه مخالف نیستند، بلکه بعضی از مواد آن را تأیید نمی‌کنند».[۲۷] کشورهای اسلامی با اندک شرایطی، میثاق‌های اجرایی مرتبط را هم پذیرفتند.

این اشارات نشان می‌دهد که تعریف حقوق بشر، آن‌گونه که در اعلامیه جهانی نشانه‌گذاری شده است، به یکی از واژگان و کلمات کلیدی در کشورهای اسلامی و یا اکثر این کشورها تبدیل شده است. ممکن است گفته شود که در سال‌های پیرامون ۱۹۴۸م، تحت شرایط ویژه‌ای که بر جهان حاکم بود، اندیشه‌های اسلامی از قدرت و نفوذ چندانی برخوردار نبود و نمایندگان کشورهای مسلمان، در واقع، نمایندگان و حاکمان اسلامی نبوده‌اند. اما مهم این است که حتی امروز هم، در شرایطی که اسلام‌گرایی از دهه هفتاد تاکنون به جریانی مسلط و حاکم در کشورهای مسلمان تبدیل شده است، هیچ کشور اسلامی آشکارا و رسماً از التزام به مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر استنکاف نکرده است.

بدین‌سان، باید این پرسش را دوباره مطرح کرد که به‌رغم التزام حداقل رسمی کشورهای اسلامی به مفاد اعلامیه جهانی، از یک‌سو، و مغایرت اعلامیه جهانی با نظام معنایی اسلامی سنتی، از سوی دیگر، و نیز مغایرت نظام سنتی ما با برخی وجوه نوگرایانه اعلامیه اسلامی قاهره، از طرف سوم، چه دلیلی برای طرح و تصویب اعلامیه اسلامی در سال ۱۹۹۰م/ ۱۳۶۹ش وجود دارد؟ توجیه نشانه‌شناختی این پدیده چیست؟ آیا نمی‌توان ظهور این اعلامیه و مفاد آن را دلیل نشانه‌شناختی برای ظهور واژگان و مفاهیم جدید در شبکه معنایی مسلمانان دانست و به تحلیل پیامدهای آن در جوامع اسلامی علاقه‌مند بود؟ طرح و ارزیابی این پرسش، از دیدگاهی که در این مقاله مورد توجه است ارزش اساسی دارد. اما قبل از تمرکز بر این مطلب، شاید اشاره به یک نکته نیز خالی از فایده نباشد و آن، گسترش حقوق بشر در درون قوانین اساسی و قوانین عادی کشورهای اسلامی است.

ه) بازتاب اعلامیه جهانی حقوق بشر در قوانین اساسی و عادی کشورهای اسلامی

اعلامیه جهانی، علاوه بر اعلامیه اسلامی حقوق بشر قاهره، در اعلامیه‌ها و اسناد بین‌المللی دیگر نیز که کشورهای اسلامی در آن عضویت دارند، حضور دارد. حتی در سند نهایی یازدهمین اجلاس وزرای خارجه کشورهای عضو جنبش عدم تعهد که در سال ۱۹۹۴م/۱۳۷۳ش در قاهره برگزار شد، مرجعیت اعلامیه جهانی به چشم می‌خورد. نمایندگان کشورهای اسلامی، به‌رغم برخی شروط و تحفظها، در بندهای ۹۵ و ۹۹ سند نهایی، تعهد جدی خود را به انجام الزامات مربوط به حقوق بشر، طبق منشور ملل متحد و دیگر اسناد بین‌المللی، اعلام داشتند.[۲۸]

در راستای همین دیدگاه‌ها و استمرار آن‌ها از زمان تصویب اعلامیه جهانی تاکنون است که شاهد حضور مستقیم یا غیرمستقیم نشانه‌های حقوق بشر در قوانین اساسی و عادی کشورهای اسلامی هستیم. از جمله می‌توان به قانون اساسی مراکش(۱۹۶۱م)، الجزایر(۱۹۶۳م)، امارات‌متحده‌عربی(۱۹۶۴م)، پاکستان (۱۹۶۴م)،[۲۹] و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اشاره کرد.

حسین مهرپور، جایگاه حقوق بشر در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را به اجمال معرفی کرده است. وی به مواردی نظیر «آزادی»، «تساوی در برابر قانون»، «منع شکنجه»، «آموزش و پرورش»، «زن و خانواده» به‌عنوان اصول مشترک قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و اعلامیه جهانی اشاره می‌کند.[۳۰] مهرپور با تأکید بر این نکته که «نقاط اشتراک ما با میثاق، خیلی بیش از نقاط افتراق است» می‌افزاید:

> «در آغاز باید موارد اختلاف و عدم انطباق مشخص شود؛ چون برخی از موارد که به‌نظر می‌رسد با موازین اسلامی تطابق ندارد و احیاناً با برخی مقررات قوانین موضوعه هم مغایر است، قابل‌حل می‌باشد؛ زیرا امکان اصلاح قوانین در راستای انطباق با میثاق [بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی]، بدون این‌که خللی به مبنای اسلامی وارد شود، وجود دارد.»[۳۱]

مهرپور، به درستی، به چند نکته مهم اشاره می‌کند: نخست به تقابل یا استقلال دو نظام معنایی متفاوت، یعنی «مبانی اسلامی» و «حقوق بشر غربی»، توجه می‌کند که

در مورد حقوق اساسی بشر با یکدیگر «نقاط اشتراک و افتراق» دارند. ثانیاً، به ضمانت اجرایی حقوق بشر با توجه به میثاق‌های لازم‌الاجرای بین‌المللی اشاره دارد که به هرحال، معطوف به قدرت است. سومین نکته در عبارت مهرپور، ضرورت اصلاح حداقل «برخی موارد» از قوانین جمهوری اسلامی ایران در راستای «انطباق» با میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی است و سرانجام چهارمین نکته «قابل حل» بودن این اصلاح و انطباق‌ها بدون «خلل به مبانی اسلامی» است.

پرسش اساسی که بلافاصله ظاهر می‌شود این است که این اصلاح و انطباق‌ها چگونه «قابل حل» است و با تکیه برکدام تعریف از «مبانی اسلامی». به عبارت دیگر، اگر این مسائل و مشکلات با تکیه بر مبانی دین‌شناختی سنتی اسلامی و بدون ایجاد خلل در آن‌ها قابل حل است، پس چرا تاکنون حل نشده یا چرا اصلاً چنین تعارض و تفاوتی شکل گرفته است؟ اگر این کار مستلزم تفسیرهای نوگرایانه از مبانی اسلامی است، این تفسیرها چگونه می‌توانند در عرصه تصمیم‌گیری‌ها و قانون‌سازی‌ها قرار گیرند؟

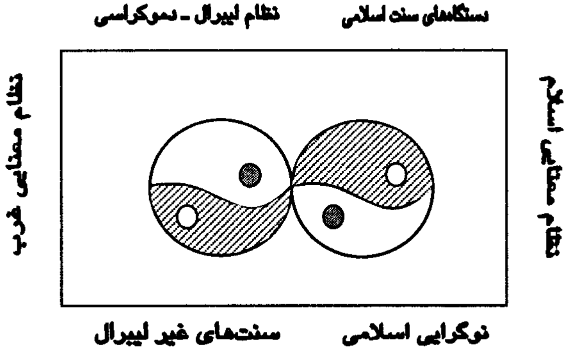
به‌نظر می‌رسد گسترش نشانه‌های حقوق بشر در تمدن و کشورهای اسلامی، چنان درونی شده که مستلزم مباحثات درون‌تمدنی در درون فرهنگ اسلامی است. از این حیث، حقوق بشر نشانه‌ای از نشانه‌های مدرنیته است که مستلزم ظهور نوعی خودآگاهی و نوگرایی اسلامی، از یک‌سوی، و تقابل تفسیرهای سنتی و نوگرایانه در جوامع اسلامی، از سوی دیگر است. شاید بتوان گفت که امروزه نوعی از «مبانی اسلامی» با نوعی دیگر از «مبانی اسلامی» در تقابل قرار گرفته است و با طرح سنت‌گرایی اسلامی و نوگرایی اسلامی، منازعات مربوط به حقوق بشر، نه منازعه‌ای بین‌تمدنی، بلکه به منازعه‌ای درون فرهنگی- درون تمدنی در جهان اسلام بدل شده است. حال در ادامه به پیامدهای این وضعیت اشاره می‌کنیم.

و) پیامدها و نتایج

دو فرض نشانه‌شناختی را دوباره باید تکرار کرد: اولاً، نظام معنایی قرآن، همانند هر نظام نشانه‌ای دیگر، نظامی‌گشوده است و بنابراین علی‌الاصول، دایره‌ی معنایی آن بزرگ‌تر از دایره‌ی معنایی سنت یا دستگاه‌ها و دانش سنتی مسلمانان

است. نتیجه‌ی این فرض نشانه‌شناختی آن است که اگر نشانه‌ای چون حقوق بشر، قابلیت طرح یا هم‌زیستی با شبکه‌ی معنایی سنت را نداشته باشد، این امر لزوماً به معنای مغایرت و ناسازگاری آن با کل نظام معنایی قرآن، و به‌طور کلی، مبانی اصلی اسلامی نمی‌باشد.

فرض دوم آن است که هم‌نشینی نظام‌های معنایی متعدد در جهان، به‌ویژه در جهانِ جهانی‌شده، ارادی و انتخابی نیست؛ زیرا نشانه‌ها به اعتبار اصل حیاتمندی و حرکت، تمایل به گسترش دارند و به‌طور قهری، با نظام‌های معنایی موجود و زنده‌ی جهان همسایه می‌شوند. در نتیجه‌ی همین همسایگی قهری است که واژگان نظام‌های معنایی به درون یکدیگر حرکت می‌کنند و رنگ و لعاب درون‌فرهنگی پیدا می‌کنند. شاید بتوان این فرایند را با الهام از نمودار زیر بیشتر توضیح داد:



نمودار فوق، شاید بتواند بخشی از تحولات نشانه‌شناختی در یک‌صد سال اخیر جهان اسلام، به‌ویژه درباره‌ی حقوق بشر، را بهتر نشان دهد. هم‌نشینی قهری و تداخل نشانه‌ها بین تمدن اسلام و غرب، نقاط تشابه و تضاد نشانه‌های جدید و قدیم را نه تنها بین دو فرهنگ اسلامی و غربی، بلکه حتی در درون فرهنگ اسلامی نیز تا حدودی برجسته نموده است. نتیجه‌ی این امر ظهور غیریت‌سازی‌های جدید درون تمدنی در نظام نشانه‌های اسلامی است.

اگر مجموعه نظام معنایی اسلام را در نظر بگیریم، به روشنی خواهیم دید که انسان مسلمان امروز، تحت‌تأثیر حاکمیت نشانه‌ها، آگاهی مفیدی نسبت به تمدن غرب، از یک‌سوی، و دستگاه‌های سنت اسلامی، از سوی دیگر، یافته است و کوشش می‌کند مرزهای خود را با غرب و سنت، متمایز نماید. نقطه‌ی سفید در درون بخش رنگ شده‌ی نظام معنایی اسلامی، بیانگر این مطلب اساسی است که در درون دستگاه‌های سنت، مفاهیمی نیز وجود دارند که فی‌حد ذاته معنایی متضاد با مجموعه‌ی دستگاه سنت دارند، اما تحت فشار سنت، معنای نسبی‌ای پیدا کرده‌اند که متلازم با سنت است. نوگرایی اسلامی در شرایط جابه‌جایی نشانه‌ها، کوشش می‌کند این مفاهیم ناسازه را از فشار سنت رها کند و با معنایی ملازم و همسازه با نشانه‌های حقوق بشر پر کند. مفاهیمی نظیر بیعت، دموکراسی، شورا، آزادی، مساوات و... از این‌گونه مفاهیم و نشانه‌ها محسوب می‌شوند.

برعکس، نقطه‌ی رنگی در درون بخش سفید نظام معنایی اسلامی، به وضوح، این نکته را نشان می‌دهد که در درون تلاش‌های نوگرایی اسلامی، همواره بخشی از مفاهیم سنتی با پتانسیل معنایی ویژه حضور دارند و همین وضعیت موجب انحناها و مشکلات نشانه‌شناختی مهم در تفسیرهای نوگرایانه از اسلام نیز شده است. درست به همین دلیل است که مسلمانان، در مواجهه با مفهوم حقوق بشر، با نوعی اضطراب و شک و یقین‌های متوالی دست به گریبان‌اند. با به خاطر سپردن این مطلب، می‌توان توصیف کیرکگور (Kierkegaard) از اضطراب را تعبیری دیگر از «امکان آزادی» دانست. از این دیدگاه، «اضطراب، به‌عنوان پدیده‌ای عام، ناشی از توانایی ــ و در حقیقت، ضرورت ــ اندیشیدن به آینده است؛ اندیشیدن و پیش‌بینی امکانات قابل‌تصور نسبت به عمل کنونی. ولی به تعبیری ژرف‌تر، اضطراب (یا احتمال فرارسیدن آن) از همان 'ایمان' به موجودیت مستقل اشخاص و اشیاء سرچشمه می‌گیرد که امنیت وجودی متضمن آن است».[۳۲]

هنگامی که کیرکگور اضطراب را به‌عنوان «مبارزه هستی در برابر ناهستی» به تحلیل می‌کشد، در واقع، به همین موضوع اشاره می‌کند: برای فرد انسانی، «بودن» یعنی آگاهی داشتن از هستی. برای انسان مسلمان امروز نیز وجود عبارت است از

نوع «بودن ـ در ـ جهان». انسان مسلمان نیز در مبارزه‌ی هستی در برابر ناهستی، در تلاش دائمی است؛ نه برای «پذیرفتن» واقعیت جهان امروز، بلکه برای ایجاد نقاط مرجع هستی در درون عقاید و نصوص اسلامی، در جریان «ادامه‌ی» وقفه‌ناپذیر امور روزمره. انسان مسلمان نیز، همانند همه‌ی موجودات انسانی دیگر، از آن حیث که انسان است، با «انجام دادن» امور زندگی روزمره ــ که حقوق بشر نیز یکی از آن‌هاست ــ به پرسش خود درباره‌ی «چیستی هستی» پاسخ می‌دهد. اما این پاسخ، که به اعتبار ماهیت جدید زندگی، پاسخی متفاوت از دستگاه معنایی سنتی است، در درون فرهنگ اسلامی واکنش‌های متقابل (interaction) ایجاد کرده است. اکنون ظهور نوعی بیماری تمدنی را شاهدیم که در اثر آن، فرهنگ اسلامی تولیداتی بر ضد خود ایجاد می‌کند؛ تولیدات متقابل از مفاهیم و سیگنال‌های سنتی ضد نوگرایی و نوگرایانه‌ی ضد مدرن که هستی تمدن اسلامی را به چالش کشیده است. این پدیده اکنون در کشورهای اسلامی در حال رخ دادن است. در این وضعیت، نشانه‌های قدیم و جدید در کنار یکدیگر قرار دارند و پتانسیل معنایی خود را علیه یکدیگر آزاد و رها می‌کنند. پرسشی که در مقاله‌ی دیگری باید دنبال کرد این است که سرانجام این کشاکش دوجانبه نشانه‌شناختی به کجا ختم خواهد شد؟ آیا انسجام و یک‌دستی لازم نشانه‌ها دوباره در جهان اسلام ظاهر خواهد شد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ‌ها، نظم آینده جهان اسلام، چگونه، با چه هزینه‌ای و بر مدار کدام واژگان و محورهای اساسی بازتنظیم خواهد شد؟ طرح و توضیح این مباحث را باید به فرصت دیگری وانهاد.

یادداشت‌ها

۱. جانسون، گلن،(۱۳۷۷). ***اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه‌ی آن***، ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده، نشر نی، تهران، ص ۸۷

۲. همان، ص ۶۹.

۳. همان، ص ۶۴؛ به نقل از:

General Assembly, Summary Records, p. 874.

Third Committee, Summary Records, pp. 755-756.

۴. ژاک روسو، ژان، (۱۳۷۹). ***قرارداد اجتماعی؛ متن و در زمینه‌ی متن***، ترجمه مرتضی کلانتری، آگاه، تهران، ص ۵۶.

۵. همان، ص ۸۱

۶. جانسون، گلن، پیشین، ص ۶۳.

7. John Rawls, ***The Law of Peoples***, London, Harvard University Press, 2000, p. 23.

8. Ibid. , P. 24.

9. ***Third Committee***, Summary Records, op.cit, p. 370.

۱۰. جانسون، گلن، پیشین، صص ۷۴_۷۵.

۱۱. الطالبی، محمد، (۱۹۹۶). امام الوسط؛ ***الاسلام و تحدیات المعاصر***، تونس، سراس للنشر، صص ۱۱۷_ ۱۱۸.

۱۲. همان، ص ۸

۱۳. ایزوتسو، توشی‌هیکو، (۱۳۷۳). ***خدا و انسان در قرآن***، ترجمه‌ی احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ص ۵۱ _ ۵۳.

۱۴. همان، ص ۵۳.

۱۵. همان، ص ۵۴.

۱۶. همان، ص ۶۶.

۱۷. همان، ص ۵۱.

۱۸. نیچه، فردریش، (۱۳۷۷). ***اراده‌ی قدرت***، ترجمه‌ی محمدجعفر شریف، جام، تهران، ص ۱۴۱.

۱۹. به‌عنوان مثال، نگاه کنید به تفاوت دیدگاه‌های اقتدارگرایانه فارابی و ابن‌سینا با قوانین اساسی جدید در کشورهای اسلامی:

_ فارابی، ابونصر،(۱۹۹۵). ***آراء اهل المدینه الفاضله***، تحقیق علی ابوملحم، بیروت، دارالهلال، ص ۱۱۷.

_ ابن‌سینا، ***رساله السیاسه***، صص ۲ و ۳.

۲۰. *اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی*، فرزانه، تهران، صص ۶ و ۷.
۲۱. مهرپور، حسین، (۱۳۷۴). *حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و مواضع جمهوری اسلامی ایران*، اطلاعات، تهران، ص ۳۹۹ـ ۳۹۷.
۲۲. *اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی*، پیشین، ص ۱۱.
۲۳. مهرپور، حسین، پیشین، ص ۴۰۳.
۲۴. *اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی*، پیشین، ص ۱۰.
۲۵. مهرپور، حسین، پیشین، ص ۳۹۹.
۲۶. *اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی*، پیشین، ص ۱۴.
۲۷. مهرپور، حسین، پیشین، ص ۴۰۳.
۲۸. جانسون، گلن، پیشین، ص ۸۷
۲۹. مهرپور، حسین، پیشین، ص ۱۳۹.
۳۰. همان، صص ۱۵۶ـ ۱۵۵.
۳۱. همان، ص ۳۶ ـ ۴۴.
۳۲. گیدنز، آنتونی،(۱۳۷۸). *تجدد و تشخص؛ جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، نشر نی، تهران، ص۷۵.

فصل نهم

دفاع مشروع، ترور و عملیات شهادت‌طلبانه در مذهب شیعه[۱]

مقدمه

«دفاع مشروع»، «ترور» و «عملیات استشهادی/ انتحاری» مفاهیم سه‌گانه و مهمی هستند که به موازات گسترش جهانی خشونت و ترور در دو دهه پایانی قرن بیستم، در ادبیات اسلام سیاسی نیز به تدریج، ظاهر شده‌اند. تبیین‌های ممکن درباره ظهور این پدیده را می‌توان به دو دسته اساسی تقسیم کرد:

الف) تبیین‌های معطوف به انگیزه‌های روان‌شناختی، اجتماعی و سیاسی؛

ب) دیدگاه‌ها و ادلّه مذهبی.

در این مقاله، پس از اشاره به تبیین‌های نوع اول، دیدگاه‌ها و ادلّه مذهبی، به‌ویژه با تکیه بر منابع شیعه، گزارش خواهند شد. پرسشِ محوری مقاله این است که «مذهب شیعه معاصر چه تبیینی از ماهیت دفاع مشروع، ترور و عملیات استشهادی/ انتحاری دارد؟»

تبیین‌های علّی و منطق عملیات استشهادی

تبیین‌های علّی، عملیات استشهادی مسلمانان را در زمینه عمومی تروریسم انتحاری[(۱)] از ۱۹۸۰ تاکنون تحلیل می‌کنند. طبق این تحلیل‌ها، هرچند عملیات استشهادی مسلمانان قابل توجه است، اما تروریسم انتحاری نوین، هرگز به

---

۱. بهار ۱۳۸۳.

بنیادگرایی اسلامی محدود نمی‌شود، بلکه دایره وسیعی را شامل می‌شود که عملیات استشهادی مسلمانان فقط بخشی از آن است. بدین‌سان، تروریسم انتحاری نوین امری جهانی است و از منطقی جهانی، به‌عنوان بخشی از سیاست بین‌الملل نوین پیروی می‌کند و البته رفتار مسلمانان را نیز باید در قالب همین منطق استراتژیک فراگیر درک نمود.

رابرت پاپ (Robert. A. Pape) در مقاله‌ای با عنوان *منطق استراتژیک تروریسم انتحاری*،[۲] کوشش کرده است ضمن اشاره به ادبیات موجود درباره تبیین‌های علّی، نظریه‌ای درباره منطق استراتژیک حاکم بر عملیات انتحاری رو به رشد در سطح جهانی در دو دهه اخیر ارائه کند. اهمیت نظریه پاپ از دیدگاه نوشته حاضر، از آن‌روست که با تکیه بر داده‌های آماری سال‌های ۱۹۸۰ تا ۲۰۰۳، نوعی از عقلانیت و انتخاب عقلانی معطوف به هدف در مجموعه عملیات‌های انتحاری را تبیین و گزارش می‌کند.[۳] شاید بتوان تبیین رابرت پاپ را درآمدی بر طرح و تبیین دیدگاه‌های مذهبی شیعه در خصوص این پدیده تلقّی کرد؛ زیرا دیدگاه‌های شیعی نیز با فرض یک منطق عقلانی یا عدم آن در عملیات استشهادی، ماهیت این نوع عملیات را ذیل عنوان «دفاع مشروع» و در قالب «جهاد دفاعی» ارزیابی می‌کنند و از این حیث که دیدگاه‌های شیعی درباب جهاد، با مجموعه مذاهب فقهی اهل سنت تفاوت‌های استراتژیک دارند، لاجرم اندیشه شیعه درباره عملیات استشهادی نیز از مختصات ویژه‌ای برخوردار است.

به‌نظر پاپ، موج اول تبیین‌های علّی، که در سال‌های هشتاد و نود در غرب رواج یافت، عملیات انتحاری را عمدتاً در قالب انگیزه‌های روانی افراد انتحارکننده تحلیل می‌کرد. از جمله ویژگی‌های مثبت این تحلیل‌ها، توجه به پراکندگی عملیات انتحاری در جهان در بین مسلمانان و غیرمسلمانان از یک‌سو، و نیز وجود جهت‌گیری‌های سکولار در عملیات انتحاری در جوامع اسلامی از سوی دیگر است. بنابراین، تحلیل‌های موج اول بی‌توجه به انگیزه‌های مذهبی، به این دلیل که عملیات انتحاری فراتر از مذهب است، بر عوامل روانی-درونی افراد انتحارکننده به‌مثابه پایه تحلیل تمرکز یافتند و همین تحلیل را به رهبران

هدایت‌کننده سازمان‌های تروریستی تعمیم دادند. طبق این برداشت از پدیده «عملیات انتحاری»، مفاهیمی مانند غیر معقول‌بودن[۴] و جزم‌گرایی اعتقادی افراد[۵] از علل اقدامات انتحاری تلقّی می‌شوند و قهراً نمی‌توان منطقی عقلانی برای عملیات انتحاری تصور نمود.[۶]

اما موج دوم تبیین‌ها عملیات انتحاری را اقدامی می‌دانند که برای دست‌یابی به اهداف سیاسی خاص طراحی می‌شود و بنابراین، از «عقلانیتی به ظاهر غیرعقلانی» حکایت می‌کند. پاپ، که خود را از مجموعه موج دوم معرفی می‌کند، برای آزمون فرضیه‌اش درباره «منطق استراتژیک عملیات انتحاری»، این نوع عملیات‌های انجام شده در سطح جهان را در سال‌های ۱۹۸۰ تا ۲۰۰۱ از همین زاویه مورد بررسی قرار می‌دهد. وی پنج ویژگی مشترک در همه این رفتارها ملاحظه می‌کند:

ویژگی‌های پنج‌گانه عملیات انتحاری

به‌نظر پاپ، عملیات‌های انتحاری نوین، اغلب در پنج مورد مهم، وجه مشترک دارند. وی این موارد را تحت عنوان «وجوه پنج‌گانه» تنظیم کرده است:[۷]

۱. عملیات انتحاری اقدامی «استراتژیک» است. بیشتر مهاجمان انتحاری افرادی جزمگرا و از لحاظ روانی، گوشه‌نشین و پرخاشگر نیستند، بلکه بیشتر به گروه‌های سازمان‌یافته‌ای تعلق دارند که در جست‌وجوی هدف سیاسی ویژه‌ای هستند. این گروه‌ها عملیات انتحاری را در جهت همین اهدافِ مشخص برپا می‌کنند و آن‌گاه که تمام یا بخشی از این هدف‌ها تحقق پیدا کردند، مهاجمان انتحاری نیز متوقف می‌شوند.

۲. منطق استراتژیک عملیات انتحاری، ناظر به «اهداف سرزمینی» است، به‌ویژه چنان طراحی می‌شود که دموکراسی‌های نوین را وادار به اعطای نوعی خودمختاری یا امتیازات و خواست‌های ملی کند.

۳. طی بیست سال گذشته، تروریست‌های انتحاری چنین اندیشیده‌اند که این نوع عملیات تنها راه ممکن و مؤثر است. بدین‌سان، تأثیر عملیات انتحاری

در تحصیل مقاصد سیاسی، آنان را به تعقیب عملیات‌های بلندپروازانه تشویق کرده است.

۴. هرچند تعدیل عملیات تروریستی باعث تعدیل در امتیازات داده شده بوده است، اما به‌طور کلی، تنبیه غیرنظامیان به سطوح پایین تا متوسط تهدیدات تروریستی تعلق دارد. تروریسم انتحاری از اهداف غیرنظامی/ مدنی برای تهدید دیوار امنیتی و افزایش هزینه امنیتی دولت‌های نوین استفاده می‌کند.

۵. در نهایت، مهم‌ترین راه امیدبخش برای مقابله با عملیات انتحاری، کاهش اطمینان تروریست‌ها برای انجام این حملات در جوامع هدف است؛ نه اقدام نظامی به تنهایی قادر به کنترل عملیات انتحاری است و نه اعطای امتیاز، بلکه مهار این نوع عملیات نیازمند تدابیر دفاع مرزی و ابزارهای امنیتی درون سرزمینیِ خاص می‌باشد.

اشاره به نکات پنج‌گانه مزبور، از دیدگاه مقاله حاضر اهمیت دارند؛ زیرا اولاً، جوامع شیعی نیز به دلایل جغرافیایی ـ سیاسی در معرض این نوع حملات انتحاری قرار دارند. حوادث تروریستی علیه شیعیان در محرم ۱۳۸۲ در کشور عراق و نیز فعالیت‌های تروریستی گسترده «سازمان مجاهدین خلق» علیه اهداف دولتی و شهروندان ایران در ۲۵ سال گذشته از جمله نمونه‌های مهم این نوع عملیات انتحاری در جوامع شیعه محسوب می‌شوند.

ثانیاً، منابع مذهبی شیعه تفاوت‌های بنیادی میان عملیات انتحاری و استشهادی قایل شده و ضمن تحریم ترور و عملیات انتحاری، بحث و تفسیر خاصی از ماهیت و حدود عملیات استشهادی ارائه داده‌اند. در ذیل، به بسط و تفصیل این اندیشه و استدلال‌های فقهی آن می‌پردازیم:

شیعه و مسئله عملیات استشهادی

عملیات‌های استشهادی نیز همانند دیگر عملیات انتحاری، اهداف منطقی ـ استراتژیک دارند و در شرایطی شکل می‌گیرند که تنها راه ممکن برای الزام دولت‌ها برای تغییر سیاست‌ها تصور شوند، با این تفاوت اساسی که منطقه استراتژیک

عملیات استشهادی «مطلقاً ویژگی دفاعی» دارد و بدین‌سان، تابع دیدگاه عمومی شیعه درباب جهاد و جهاد دفاعی می‌باشد.

منابع اهل سنت از وجوب «جهاد ابتدایی» سخن گفته‌اند و البته جزئیات فقهی و تبعات حقوقی آن را نیز از شافعی در *رساله امّ* تاکنون توضیح داده‌اند.[۸] تعداد کمی از فقیهان معاصر اهل سنت از «ماهیت مطلقاً دفاعی جهاد» حمایت کرده‌اند. شیخ محمد عبده در تفسیر *المنار* چنین دیدگاهی دارد.[۹] شیخ نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی مجموع این دیدگاه‌ها را در کتاب جدید خود، *جهاد در اسلام*، گردآوری و ارزیابی کرده است.[۱۰]

فقه شیعه در ماهیت جهاد ابتدایی دیدگاه ویژه‌ای دارد: اغلب قریب به اتفاق فقیهان شیعه تقسیم‌بندی جهاد به دو نوع «ابتدایی» و «دفاعی» را همانند اهل سنت پذیرفته‌اند، اما برخلاف اهل سنت، «جهاد ابتدایی» و به تعبیر دیگر، «جهاد اصلی» را مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید دانسته‌اند. صالحی نجف‌آبادی، که خود تقسیم دوگانه جهاد به ابتدایی و دفاعی را نمی‌پذیرد و مجموعه ادلّه جهاد را ذیل جهاد دفاعی می‌داند، درباره دیدگاه عمومی فقیهان شیعه می‌نویسد: «عجیب است که هیچ‌یک از فقهای شیعه در این‌که جهاد اصلی مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید است، تردید نکرده‌اند.»[۱۱]

نتیجه این دیدگاه، تعطیل جهاد ابتدایی و خصومت نسبت به غیرمسلمانانی است که به‌رغم تفاوت دین و عقیده، در وضعیت جنگی و تهاجمی نسبت به مسلمانان قرار ندارند. این مطلب در نظر علمای شیعه به قدری مسلّم بوده است که فیض کاشانی در کتاب *الشافی* می‌گوید: «چون در زمان غیبت، جهاد حق تعطیل است، ما از ذکر آداب و شرایط آن خودداری کردیم» (و لمّا کان الجهاد الحق ساقطاً فی زمن الغیبه طوینا ذکر آدابه و شرائطه.)[۱۲]

سیدعلی طباطبایی (۱۲۳۱ ق) صاحب *ریاض المسالک* توضیح بیشتری دارد؛ وی تأکید می‌کند که جهاد به معنای اول (جهاد ابتدایی) فقط با وجود امام عادل، که معصوم(ع) یا منصوب او برای جهاد ــ یا اعم از جهاد و غیرجهاد ــ باشد، واجب است. اما نایب عام امام در دوره غیبت، نظیر فقیه، چنین حکم و

اختیاری ندارد. بنابراین، نه بر خود فقیه جایز است و نه بر کسی که او را همراهی می‌کند که در حال غیبت، اقدام به جهاد ابتدایی نماید. به‌نظر طباطبایی، این اندیشه آن‌گونه که کتاب‌های فقهی *المنتهی* و *الغنیه* نیز تصریح کرده‌اند، مخالفی در مذهب شیعه ندارد، بلکه ظاهر این منابع، اجماع بر حضور معصوم(ع) است و نصوص و ادلّه متواتر شیعه نیز آن را تقویت می‌کنند. طباطبایی بر اساس این شرط وجود معصوم(ع)، جهاد در دوره غیبت را جز در شرایط دفاعی خاص، که اساس اسلام و جامعه اسلامی تهدید می‌شود، منع می‌کند.[۱۳]

شیخ محمدحسن نجفی(۱۲۶۶) در کتاب *جهاد* جواهرالکلام، دیدگاه صاحب *المسالک* را تکرار کرده و تأکید نموده است که ظاهر این اندیشه‌ها «عدم اکتفا به نایب غیبت»،[۱۴] یعنی فقیه حاکم، در امر جهاد است. صاحب جواهر همچنین روایتی از امام رضا(ع) نقل می‌کند که با تلقّی دوره غیبت به‌مثابه دوره تقیّه، هرگونه تردّد و قتل نسبت به کفّار را در دوره غیبت/ تقیّه، تحریم کرده است. در *تحف العقول* از امام رضا(ع) در نوشته‌ای به مأمون آمده است: «و جهاد همراه با امام عادل واجب است، و کسی که در دفاع از مال و رحل و جان خود مبارزه کند و کشته شود، شهید است، و قتل احدی از کفّار در دار تقیّه حلال نیست، مگر آن‌که قاتل یا یاغی [زورگیر] باشد، و این [عدم تعرّض] تا زمانی است که بر نفس خویشتن بیم نداری.» (و الجهادُ واجبٌ مع امام عادل، و من قَاتَل فقُتِل دونَ مالِه و رَحلهِ و نَسبه فهو شهیدٌ، ولا یَحلُّ قتلُ اَحد مِن الکفار فی دارالتّقیّه الاّ قاتلٌ او باغٍ و ذلکَ إذا لَم تَحذر علی نفسِک.)[۱۵]

صاحب *جواهر* پس از نقل روایت مزبور و نیز اقوال مشهور علمای شیعه درباب منع جهاد ابتدایی در دوره غیبت، امکان مناقشه درباب قول مشهور فقها را با استناد به عموم ادلّه ولایت فقیه بعید نمی‌داند. اما از آن‌رو که ظاهراً وجود و اتمام «اجماع» در بین علمای شیعه را پذیرفته است، از طرح و تعقیب مناقشه خود دست برمی‌دارد و بی‌آن‌که تعرّضی به قول مشهور شیعه داشته باشد، به ادامه مباحث خود درباره بقیّه مسائل مربوط به جهاد در فقه شیعه می‌پردازد.[۱۶]

شرایط دفاع

صاحب *جواهر* درباره دفاع، به نکته ظریف و مهمی اشاره کرده است: به‌نظر او، دفاع بر هر که بر جان خود می‌ترسد، «مطلقاً» واجب است، اما دفاع از مال یا آبروی (عرض) خویش یا جان و مال و عرض دیگران، در صورتی واجب است که ظن غالب بر سلامت نفس وجود داشته باشد.[۱۷]

فقیهان شیعه دفاع از کیان اسلام و جلوگیری از تسلط بیگانگان را نیز به اجماع واجب می‌دانند و این نوع از دفاع را از اقسام دوگانه جهاد تعریف کرده‌اند.

جهاد دفاعی

صاحب *جواهر* موضوع جهاد دفاعی را دو چیز می‌داند: این‌که مسلمانان مورد هجوم کفار قرار گیرند، و این هجوم (اولاً) اساس اسلام را تهدید کند؛ و یا (ثانیاً) اراده استیلاء بر بلاد مسلمانان داشته باشند و این استیلاء، اسارت و آوارگی و اخذ اموال مسلمانان را در پی داشته باشد. در چنین شرایطی، بر همه مسلمانان، اعم از زن و مرد، سالم و بیمار، حتی کور و ناقص العضو، واجب است که به هر نحو ممکن و در هر شرایطی اقدام کنند و نیازی به اذن امام و دیگر شروط جهاد ابتدایی ندارند.[۱۸] این دیدگاه عیناً در تمام رساله‌های عملی امروز مراجع شیعه منعکس شده است.

وجوب و تحریم جهاد دفاعی

صاحب *جواهر* در تحلیل فقهی خود درباب جهاد دفاعی، وضعیتی فرضی در نظر می‌گیرد که وجوب جهاد دفاعی در این شرایط، منع می‌شود و حتی می‌توان گفت که حرام است. اشاره به این فرض فقهی، از این حیث اهمیت دارد که ناظر به موقعیت کنونی شیعه در عراق است و به درستی معنای رفتار سیاسی علما و شیعیان عراق را در شرایط مناقشه بین رژیم بعثی و مهاجمان آمریکایی تبیین می‌کند. شیخ‌محمدحسن نجفی می‌نویسد: «جهاد اگر از ضروریات نباشد، از قطعیات مذهب شیعه است. بلی، گاهی وجوب آن منع می‌شود، بلکه گاهی حرمت آن گفته می‌شود؛ اگر کفّار حکومت جائر بعضی از بلاد اسلامی یا همه سرزمین‌های اسلامی را در

این زمان‌ها از حیث سلطه سیاسی تهدید و مداخله کنند، اما مسلمانان را در اقامه شعائر اسلامی ابقا نموده، آزاد بگذارند و به وجهی از وجوه در احکام آنان [مسلمین] تعرّض نکنند، [در این صورت] ضروری است که از وجوب جهاد منع کرده یا تحریم شود؛ زیرا تغریر [زیان] به نفس و آسیب رساندن به جان بدون اذن شرعی جایز نمی‌باشد، بلکه ظاهراً چنین فرضی ذیل نواهی از قتال در دوره غیبت قرار دارد؛ زیرا در حقیقت، اعانه به دولت باطل بر ضد باطلی مثل خود آن است.

اما اگر کفار محو اسلام و اندراس شعائر آن و عدم ذکر محمد(ص) و شریعت او را هدف خود قرار دهند، در این صورت، در وجوب جهاد اشکالی نخواهد بود، حتی اگر مستلزم همراهی با حاکمی جائر باشد، لکن باید به قصد دفع کافران از امحای اسلام و شریعت اسلامی باشد و نه حمایت از سلطان جور.»[۱۹]

صاحب *جواهر* برای چنین جهاد دفاعی، ادعای هر دو نوع اجماع، اعم از منقول و محصَّل کرده است. به‌نظر او، نصوص شیعه این نوع دفاع را از اقسام جهاد تلقّی کرده و از حیث اهمیت و نتایج، هم‌پایه جهاد ابتدایی دانسته‌اند.

تحریم ترور

اشاره شد که فقه شیعه غیر از وضعیت دفاعی، اعم از شخصی و خوف نفس یا دفاع از کیان اسلام و موجودیت جامعه اسلامی، هرگونه تعرّض به غیر مسلمانان را تحریم می‌کند. منظور از «وضعیت دفاعی» کاملا روشن است. فقه شیعه دفاع شخص از نفس و جان را ذیل کتاب‌های «حدود» قرار داده، اما دفاع از کیان اسلام و هویّت جامعه اسلامی را در قالب «جهاد دفاعی» توضیح داده است.

جهاد دفاعی خصایص ویژه‌ای دارد: اولاً، از لحاظ جغرافیایی در درون دارالاسلام و در شرایط حضور مهاجمان در جامعه اسلامی شکل می‌گیرد.

ثانیاً، منحصراً محدود به موقعیتی است که غیرمسلمانان قصد تعطیل اسلام و مسخ هویّت اسلامی از حیث تعطیل شریعت و شعائر دینی مسلمانان را دارند.

با این‌حال، هرچند جهاد دفاعی مستلزم هر اقدامی برای واکنش به تجاوز است، تفکر شیعی توسّل به ترور را تحریم کرده. می توان گفت که هیچ‌یک از منابع شیعه از

مفهوم «ترور» به‌طور ایجابی سخن نگفته‌اند. بدین‌سان، ترور/ فتک از جمله اقدامات ممنوعی است که فرهنگ دفاعی شیعه و ادبیات فقه دفاعی با آن مواجهه سلبی دارد.

اندیشمندان شیعه تحریم مطلق ترور را از روایت امام صادق(ع) استفاده می‌کنند که امام(ع) نیز از پیامبر اکرم(ص) نقل کرده است. روایت ناظر به داستانی خاص درباره حکم کسی است که امیرالمؤمنین(ع) را سبّ کرده بود. طبق اندیشه اسلامی، سبّ ائمه اطهار(ع) همانند سبّ نبی(ص) است. اما امام صادق(ع) از ترور سب کننده منع کرد. فقیهان مسلمان با استناد به این رویداد، از آن‌رو که عبارات روایت مطلق هستند، مطلق ترور را تحریم کرده‌اند.

آیت‌الله منتظری در منع ترور، به همین روایت استناد کرده، می‌گوید: در حدیثی معتبر نقل شده است که ابوصباح کفانی به امام صادق(ع) گفت: همسایه‌ای داریم که نسبت به امیرالمؤمنین(ع) بدگویی می‌کند. به خدا قسم، اگر اجازه دهید در کمین او می‌نشینم و هنگامی که به دام افتاد، با شمشیر او را می‌کشم. حضرت فرمودند: «یا اباالصباح، هذا الفتک، و قد نهی رسول الله(ص)عن الفتک. یا اباالصباحِ، الاسلام قید الفتک»؛[۲۰] ای ابوصباح، این کار ترور است و رسول خدا از ترور نهی فرمودند. ای ابا صباح، اسلام مانع ترور است.

آیت‌الله منتظری سپس به روایت دیگری اشاره می‌کند که با همین مضمون و عبارات، از طریق مسلم بن عقیل از پیامبر اسلام(ص) نقل شده است: پس از این‌که مسلم بن عقیل، فرستاده امام حسین بن علی(ع)، شهر کوفه را برای ورود امام حسین(ع) مهیّا کرد، *ابن زیاد* به کوفه آمد و با زور و ارعاب و حکومت نظامی، کوفه را تصرف نمود. روزی بنا شد ابن زیاد به دیدن شریک بن اعور، یکی از سران کوفه، برود. شریک، که از شیعیان بود، با مسلم قرار گذاشت که مسلم در منزل در جایی پنهان شود و هنگامی که شریک طلب آب کرد، مسلم وارد شود و ابن زیاد را ترور کند که در این صورت، طبعاً اوضاع کوفه به نفع مسلم برمی‌گشت، ولی مسلم چنین کاری انجام نداد و پس از اعتراض شریک، حضرت مسلم از پیامبر(ص)حدیثی را نقل کرد که می‌فرمود: «الایمان قید الفتک، فلا یفتک مؤمن»؛ ایمان مانع ترور است و مؤمن ترور نمی‌کند.[۲۱]

تحریم غَدر و عهدشکنی

علاوه بر تحریم ترور، فقیهان شیعه بر منع غَدْر و عهدشکنی در استراتژی دفاعی شیعه حکم کرده‌اند. در *مجمع البحرین*، «غدر» به معنای «ترک وفا و نقض عهد و پیمان» تعریف شده است.[۲۲] به تعبیر صاحب *جواهر* عدم جواز غَدر در فقه شیعه مخالفی ندارد؛ زیرا هم نصوص روایی بر آن دلالت دارند، هم قبح ذاتی دارد و هم موجب نفرت مردم از اسلام می‌شود.[۲۳] استناد فقیهان شیعه به روایات ذیل است:[۲۴]

ـ امام صادق(ع): «لایَنبغی للمسلمینَ الغدر، ولا یَأمروا بالغدرِ، ولایقاتلوا مع الذین غدروا»؛[۲۵] شایسته نیست که مسلمانان عهدشکنی کنند، و نه به عهدشکنی فرمان دهند، و نه همراه عهدشکنان بجنگند.

ـ روزی حضرت علی(ع) در بالای منبر کوفه فرمودند: «لولا کراهیه‌ی الغدرِ، لکنت من ادهی الناسِ. ولکن کل غدرة فجرة و کل فجرة کفرة. و لکل غادر لواءَ یعرف بِه یوم القیامه»؛[۲۶] ای مردم، اگر ممنوعیت فریب‌کاری و عهدشکنی نبود، من زیرک‌ترین مردم بودم، بدانید که هر عهدشکنی فجوری دارد و هر فجوری منجر به کفر می‌شود؛ و برای هر فریبکار پرچمی است که در روز قیامت به آن شناخته شود.

بدین‌سان، نقض میثاق و تعهدات ناشی از قراردادهای متقابل در فقه شیعه تحریم شده است؛ زیرا علاوه بر قبح ذاتی و اضرار به حیثیت اسلام و جامعه اسلامی، از طریق نصوص خاص شیعه نیز منع شده است. معنای حقوقی سخن مزبور آن است که به‌رغم وضعیت جنگی و دفاعی ناشی از هجوم بیگانگان به جوامع اسلامی، فعالیت‌های دفاعی منحصراً در قلمرو دین هستند و نباید ناقض قراردادها و میثاق‌های دولت/ جامعه اسلامی باشند که به صورت دوجانبه (با مهاجمان) و یا چندجانبه در حقوق بین‌الملل کنونی منعقد شده‌اند.

در این زمینه، جایگاه حقوق معاهداتی شیعه در تنظیم استراتژی دفاع مشروع شیعیان به چند دلیل اهمیت مضاعف پیدا می‌کند: نخست آن‌که شریعت اسلامی مسلمانان را مجاز می‌داند که وارد معاهداتی با رضایت طرفین به صورت دو یا چندجانبه شوند. دوم آن‌که چون فقه شیعه نقض میثاق‌ها و امان‌ها (غدر) را

تحریم کرده است، هر نوع فعالیت دفاعی لزوماً ملتزم به معاهدات و قراردادهای پذیرفته شده در میثاق‌های دو جانبه یا روح کلی میثاق‌های بین‌المللی می‌باشد که دولت‌ها یا جوامع اسلامی نیز آن‌ها را امضا کرده‌اند.[۲۷]

حدود دفاع استشهادی

چنان‌که گذشت، فقه شیعه جهاد ابتدایی را (تقریباً به اتفاق فقها) در دوره غیبت منع می‌کند. همچنین در دفاع نیز محدودیت‌های فقهی خاصی از جمله نفی ترور و تحریم غَدر (نقض میثاق) وضع کرده است. با این‌حال، در چارچوب خاصّی، دفاع استشهادی یا دفاع انتحاری را به‌طور قطع تحریم نکرده و حتی به «جواز فقهی» آن نظر داده است.

تحلیل‌های معاصر، به‌ویژه ادبیات غربی، «دفاع استشهادی/ انتحاری» را در قالب «تروریسم انتحاری» قرار داده‌اند. منظور از «تروریسم انتحاری» عبارت است از: «اقدام به کشتن دیگران همزمان با قتل خویشتن.»[۲۸] اما فقه شیعه از یک‌سو، خودکشی را مطلقاً تحریم کرده و از سوی دیگر، «ترور» یا «فتک» در قاموس فقه شیعه وجود ندارد. اما این پرسش همواره مطرح بوده که آیا جایز است کسی با علم و یا ظن غالب بر کشته شدن خود، به دفاع از نفس و حیثیت خود یا کیان اسلام و جامعه اسلامی برخیزد؟ (این پرسش همان چیزی است که در این مقاله، با عنوان «عملیات استشهادی / دفاع انتحاری» خوانده می‌شود.)

هرچند بحث عملیات شهادت‌طلبانه، به‌خصوص پس از مسائل فلسطین مطرح شده، اما تاکنون بحث فقهی دقیقی در این‌باره نشده است. بنابراین، مسئله‌ای مستحدثه است که بیشتر در فتاوای فقهی و رعایت احتیاطات لازم مطرح شده است. در این‌جا کوشش می‌کنیم با تحلیل این فتواها و اشاره به برخی منابع روایی آن‌ها در فقه شیعه، حدود و کیفیت تقریبی دفاع استشهادی در فرهنگ سیاسی ـ دفاعی معاصر شیعه را ارزیابی کنیم:

در یکی از استفتائات از آیت‌الله فاضل لنکرانی سؤال شده است: «آیا جایز است که برای کشتن دیگران دست به انتحار بزنیم؛ مثل عملیات‌های انتحاری ملت

فلسطین؟» ایشان در پاسخ نوشته‌اند: «مسئله فلسطین مسئله دفاع است و دفاع از خود و حریم و ناموس و کیان اسلام به هر نحوی که باشد، جایز است.»[۲۹]

آیت‌الله فاضل لنکرانی در جای دیگری توضیح بیشتری دارند. ایشان در جلد دوم *جامع المسائل* می‌نویسند: «اگر انسان احتمال دهد یا بداند که دفاع او از جان خود یا بستگان خود منجر به کشته شدن خودش خواهد شد، باز هم دفاع جایز، بلکه واجب است. ولی نسبت به مال، اگر می‌داند که دفاع او از مال منجر به کشته شدن خودش می‌شود، دفاع واجب نیست، بلکه احوط ترک است.»[۳۰]

اشارات آیت‌الله فاضل لنکرانی نشان می‌دهند که ایشان عملیات انتحاری فلسطینیان را ذیل شرایط عمومی وجوب دفاع از نفس و یا اساس اسلام قرار می‌دهند و تحت مقرّرات دفاع تعریف می‌کنند. بدین‌سان، آیت‌الله فاضل لنکرانی ضمن اندراج برخی دفاع‌های انتحاری ذیل شرایط عمومی جهاد دفاعی، از تأیید آن دسته از عملیات انتحاری که در فلسطین انجام شده و شهروندان غیرنظامی را هدف قرار داده‌اند، امتناع می‌کنند.

به دلیل آن‌که این بخش از فتاوای فقهی اهمیت زیادی از دیدگاه مقاله حاضر دارند، در ذیل، تفصیل استفتایی دیگر و پاسخ آیت‌الله فاضل لنکرانی را ذکر می‌کنیم:

س ۲۹۴: مدتی قبل یک فلسطینی در یک پاساژ اسرائیلی با انفجار خود دست به انتحار زد. آیا طبق قوانین جهاد در اسلام، جایز است فردی دانسته زنان و کودکان را بکشد؟

ج ۲۹۴: «اگر دزدی به حریم خانه کسی تجاوز کرد، با او مقابله می‌کنند، اگر چه با زن و بچه خود آمده باشد. اما در مورد سؤال شما، باید توجه داشته باشیم که این اشغال‌گران صهیونیست هستند که کودکان فلسطین را در آغوش مادران‌شان شهید می‌کنند و خانه آن‌ها را بر سرشان خراب می‌کنند... لکن از نظر اسلامی، لازم است مجاهدین فلسطین با نظامیان اسرائیلی و با غیرنظامیانی که پشتیبانی و حمایت از صهیونیست‌ها می‌کنند، مبارزه و جهاد کنند.»[۳۱]

دو نکته اساسی در فتوای آیت‌الله فاضل لنکرانی قابل توجه هستند:

نخست آن‌که ایشان عملیات و دفاع انتحاری را نه در جهت قتل شهروندان، بلکه فقط به منظور مقابله با نظامیان اسرائیلی و حامیان مستقیم و فعّال هجوم‌های نظامی اسرائیل تجویز می‌کنند و این امر را دقیقاً ذیل ادلّه و موارد دفاع مشروع می‌دانند.

دوم آن‌که استفتای مزبور با تکیه بر ادلّه فقهی شیعه درباب «دزد متجاوز» (لصّ محارب) پاسخ داده شده است. روایات شیعه درباب لصّ محارب و لواحق آن خصوصیت ویژه‌ای دارند.

وسائل الشیعه، باب ۴۶ از ابواب جهاد با دشمن را به همین مسئله اختصاص داده و روایاتی نقل کرده که مبنای بسیاری از اندیشه‌ها و فتاوای معاصر شیعه هستند. بر اساس روایات این باب، قتال با دزد مسلح و متجاوز و ظالم برای دفاع از نفس و حریم و مال، حتی در شرایط احتمال و ظنّ بر کشته شدن، جایز است، هرچند ترک دفاع از مال مستحب می‌باشد.[۳۲]

از رسول الله(ص) نقل شده است: «یَبغض الله ـ تبارک و تعالی ـ رجلا یدخل علیه فی بیته فلا یقاتل»؛[۳۳] خداوند بر کسی که در خانه‌اش مورد تجاوز واقع شده اما مبارزه نمی‌کند، خشم می‌گیرد.

از حضرت علی(ع) هم روایت شده است: «هر گاه دزد محاربی بر تو وارد شد او را بکش.» (إذا دخل علیک اللص المحارب فاقتله.)[۳۴]

از پیامبر اکرم(ص) روایت شده است: «کسی که در کنار مظلمه‌اش کشته شود شهید است» (من قتل دون مظلمته فهو شهید.)[۳۵]

امام باقر(ع) این حدیث را از پیامبر(ص) نقل و تکرار کرده، سپس خطاب به یکی از صحابی‌شان می‌فرماید: «یا ابا مریم، هل تدری مادون مظلمته؟ قلت: جعلت فداک الرجل یقتل دون اهله و دون ماله و اشباه ذلک. فقال: یا ابا مریم، ان من الفقه عرفان الحقِ»؛[۳۶] ای ابا مریم، آیا می‌دانی مفهوم «مظلمه» چیست؟ گفتم: فدایت شوم! منظور این است که کسی در کنار اهل و عیال خود، مال خود و امثال آن کشته شود. فرمود: یا ابا مریم، شناخت حق از فقه است.

البته روایات مزبور ناظر به نهایت اضطرار در اقدام دفاعی هستند. صاحب جواهر دفاع از جان، حریم و مال را اقدامی مطابق اصل و اجماع و نصوص دینی

معرفی می‌کند، اما بلافاصله به قول فقیهان شیعه در وجوب رعایت سلسله مراتب دفاع از سهل‌ترین تا دشوارترین اقدامات (من الاسهل الی الصعب ثم الاصعب)، از تذکر زبانی، اعتراض مسالمت‌آمیز تا مبارزه مسلحانه را یادآور می‌شود، هرچند خود او، به‌خصوص در مورد دزد مسلح و محارب، رعایت چنین ترتیبی را واجب نمی‌داند.[۳۷]

فقیهان شیعه ترتیب دیگری را هم در نظر گرفته‌اند:

۱. چنان‌که قبلا اشاره کردیم، آنان حفظ جان را بر دفاع از مال ترجیح می‌دهند و بنابراین، بر جواز تسلیم شدن در برابر هجوم دشمنان به اموال مسلمانان حکم کرده‌اند.

۲. فقیهان اما درباره تجاوز به عرض و ناموس مسلمانان تأمّل کرده‌اند. برخی به لحاظ اولویت حفظ نفس بر حفظ عرض و ناموس، در شرایط علم یا ظنّ بر قتل دفاع کننده، تسلیم‌جویی (استسلام) را جایز دانسته‌اند. در عین‌حال، عده‌ای دیگر از فقیهان شیعه، با تکیه بر اهمیت عرض/ ناموس بر نفس نزد انسان‌های غیرت‌مند و شریف، بر وجوب حفظ عرض و عدم جواز تسلیم حکم کرده‌اند.

۳. اما دفاع از جان مطلقاً واجب است، هرچند یقین داشته باشد که توانایی دفاع ندارد و یقیناً به قتل خواهد رسید؛ جز آن‌که حداکثر دفاع ممکن واجب است. همه این موارد تابع حکم دزد محارب می‌باشند.[۳۸]

فقیهان شیعه ـــ آن‌گونه که گذشت ـــ دفاع از اصل و کیان اسلام را آن‌گاه که مورد تعرّض کافران مهاجم قرار گیرد، همپای دفاع از جان و عرض، مشمول وجوب دفاع به هر طریق ممکن می‌دانند؛ «لو اراد الکفار محو الاسلامِ و درس شعائره و عدم ذکر محمد(ص) و شریعتِه، فلا اشکال فی وجوب الجهاد»؛[۳۹] هرگاه کافران قصد محو اسلام و حذف شعائر و نمادهای اسلامی، شریعت و نام محمد(ص) را [در جوامع اسلامی] داشته باشند، وجوب جهاد بی‌اشکال است.

همین استدلال در اندیشه فقیهان معاصر شیعه به دفاع شهادت‌طلبانه، در صورت انحصار این نوع دفاع در قبال مهاجمان مسلح گسترش داده شده است. در *اجوبه الاستفتائات* آمده است: «... اگر مکلّف طبق تشخیص خود، احساس کند که کیان اسلام در خطر است، باید برای دفاع از اسلام قیام کند، حتی اگر در معرض کشته شدن باشد.»[۴۰]

بعضی از فقیهان شیعه بر وجوب مطلق دفاع از نفس و حریم، به قدر استطاعت تأکید کرده و از جواز تسلیم‌جویی (استسلام) امتناع کرده‌اند.[۴۱] با این حال، هنوز بحث فقهی گسترده‌ای درباره تعمیم و تطبیق این استدلال‌های فقهی در خصوص دفاع انتحاری صورت نگرفته است. مهم‌ترین معضل فقهی در این نوع عملیات دفاعی، همان علم و یقین دفاع کننده درباره مسئله است؛ از یک‌سو، رضایت به تجاوز خلاف اصل و روح کلی حاکم بر احکام اسلامی است و از سوی دیگر، دلیل روشنی بر وجوب دفاع با فرض انتحار وجود ندارد. حتی وجوب دفاع از نفس هم با امید حفظ نفس مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، مگر این‌که بتوان نفوس و حریم عموم جامعه اسلامی را مقدّم بر حفظ نفس دفاع کننده تلقّی نمود. این نکته هرچند عرف معقول و متداول زندگانی است، اما پیوندش با مفهوم دفاع انتحاری، در فقه شیعه کمتر مورد تحقیق مستقیم قرار گرفته است. هنوز ادبیات موضوع در تحقیقات شیعی، فاقد پشتیبانی لازم برای نیل به یک درک روشن درباره عملیات شهادت‌طلبانه/ انتحاری است.

خلاصه و نتیجه

چنین می‌نماید که مسئله تروریسم و تروریسم انتحاری در جهان اسلام، بیش از آن‌که دلیل داشته باشد، علت دارد و ظهور و گسترش آن ناشی از گسترش عمومی تجاوز و خشونت در فضای بین‌المللی است. در چنین شرایطی، وقتی شخص یا گروهی به حوزه ترور و خشونت رانده می‌شود، در واقع ترمزهای عملی و مؤثر چندانی برای کنترل او وجود ندارد. اما می‌توان از فقه شیعه، دست‌کم برای تبیین رفتار سیاسی ـ دفاعی جوامع شیعی، در تعریف حدود دفاع و ترور و نیز دفاع شهادت‌طلبانه و تروریسم انتحاری استفاده کرد.

فقه شیعه مفهوم «ترور» و «خودکشی» را تحریم کرده است. اما عملیات شهادت‌طلبانه را ذیل مفهوم عمومی «جهاد دفاعی» قرار داده و آن‌گاه حدود و شرایط اقدامات دفاع مشروع را توضیح داده است. شیعیان درباره جهاد دو دیدگاه را مطرح کرده‌اند: عده‌ای اندک از فقیهان شیعه جهاد را مطلقاً دفاعی دانسته و از

تقسیم جهاد به «ابتدایی» و «دفاعی» انتقاد کرده‌اند.[۴۲] اما اغلب فقیهان شیعه تقسیم رایج مسلمانان از جهاد به «جهاد اولیه» و «دفاعی» را پذیرفته‌اند، با این قید تعیین‌کننده که جهاد ابتدایی مشروط به حضور امام مبسوط‌الید معصوم است. چنین قیدی استراتژی جهادی شیعه در دوره غیبت را محصور در جهاد دفاعی و دفاع مشروع کرده است. بنابراین، از فقه شیعه به هیچ‌وجه نمی‌توان برای توجیه هیچ اقدام تروریستی و خشونت‌طلبانه بین‌المللی استفاده کرد.

همچنین فقه شیعه در استراتژی دفاعی خود، دو قید ممنوع دارد: تحریم فتک و غَدْر، منع ترور و حرمت نقض عهد و میثاق. بدین‌سان، استناد تروریست‌ها و ادبیات تروریستی در حمایت شیعیان از تروریسم، یک خطای حقوقی آشکار است. فقه شیعه ترور و نقض عهد و پیمان را مطلقاً تحریم می‌کند.

منابع فقه شیعه علاوه بر مواضع بنیادی مزبور، ملاحظات مهم دیگری را در استراتژی دفاعی خود لحاظ کرده‌اند:

اولاً، وقتی دفاع واجب است که مهاجمان هجوم مسلحانه به درون خانه/ مرزهای جامعه اسلامی داشته و قصد جان و ناموس و حریم مسلمانان را دارند، هرچند در خصوص وجوب دفاع از مال تأمل و اختلاف است.؛

ثانیاً، قصد تعطیل شریعت و نمادهای اسلامی را داشته باشند؛

ثالثاً، فقط مهاجمان مسلح و حامیان مستقیم آنان هدف اقدامات دفاعی قرار می‌گیرند. در چنین شرایطی، دفاع به هر طریق ممکن، حتی در صورت علم به کشته شدن مدافعان مسلمان، واجب است.

برخی گزارش‌ها و فتاوای معاصر دفاع انتحاری یا عملیات شهادت‌طلبانه را با تکیه بر چنین زمینه‌ای از فرهنگ دفاعی و با قید «عدم تعرّض به غیر نظامیان» تجویز کرده‌اند. با این حال، ادبیات بحث هنوز در تحقیقات شیعی معاصر از غنای لازم برای داوری و درک قطعی برخوردار نیست و به لحاظ تفاوت با اهل سنت، نمی‌توان ادبیات موجود در فقه معاصر اهل سنت را به جوامع شیعی تعمیم داد. اما به‌نظر می‌رسد تحولات اخیر در فلسطین اشغالی و به‌ویژه حوادث اخیر عراق، زمینه لازم برای گسترش این مباحث را آماده می‌کنند. ظهور موج استفتائات از

مراجع شیعه، به‌ویژه آیت‌الله العظمی سیستانی در عراق و نیز تأمّلات و اظهارات همراه با احتیاط ایشان و خودداری از خون‌ریزی بیشتر در عراق تا مرحله‌ای که ناگزیر باید شیعیان از اقدامات بازدارنده‌تری سخن بگویند، این مباحث را در افکار عمومی شیعه زنده‌تر کرده است.

یادداشت‌ها

1. Terrorism Suicide.
2. Robert. A. Pape, "***The Strategic Logic of Suicide Terrorism***" in American Political Science Review, vol. 97, no.3, August 2003. PP. 343-361.
3. Ibid, P. 348 & 357-361.
4. irrationality.
5. Religious Fanaticism.
6. Ibid. PP. 343-344.
7. Ibid. P. 344.

۸. شافعی، امام محمد، (۱۹۹۴). *کتاب الام*، ج ۴، بیروت، دارالمعرفه، ص ۱۶۱.

۹. صالحی نجف‌آبادی نعمت‌الله، (۱۳۸۲). *جهاد در اسلام*، نشر نی، تهران، ص ۲۳، به نقل از: عبده، محمد، *تفسیر المنار*، ج ۲، ص ۲۱۰.

۱۰. همان، ص ۱۰۸ ـ ۱۰۹.

۱۱. همان، ص ۶۷.

۱۲. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌اللّه، همان، ص ۶۶، به نقل از: فیض کاشانی، مولی محسن، *الشافی*، جزء۲،ص ۷۳.

۱۳. طباطبایی، سیدعلی، (۱۴۱۵). *ریاض المسالک*، مؤسسه انتشارات اسلامی، قم، ج۷، ص ۴۴۶ ـ ۴۴۷.

۱۴. محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، تحقیق شیخ عباس قوچانی، چ هفتم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۱۳.

۱۵. همان، ص ۱۲.

۱۶. همان، کتاب *جهاد*، ص ۱۳ـ۱۴. شاید به استناد همین نکات و اشارات صاحب جواهر است که بعضی از فقیهان معاصر شیعه نیز به عدم تمایل صاحب جواهر نسبت به تعرّض اظهار نظر کرده‌اند. نک: خامنه‌ای، سید علی، *اجوبه الاستفتائات*، فصل جهاد. س. ج ۱۰۴۸.

۱۷. نجفی، محمدحسن، پیشین، ص ۱۶.

۱۸. همان، ص ۱۸ ـ ۱۹.

۱۹. همان، ص ۴۷. اندیشمندان شیعه حاکمان جائر را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: جائر کافر، جائر مخالف (اهل سنت)، و جائر مؤمن (حاکمان شیعه مذهب که بدون اذن شارع عرصه سیاسی را تصرف کرده‌اند.) نک: انصاری، شیخ مرتضی، *المکاسب*، چاپ قدیم، ص ۱۵۳ ـ ۱۵۶ / همو، *المکاسب المحرّمه*، باب جوائز.

20. www.deedgah.org/gaftegoo005.htm

21.Ibid,www.deedgah.org/gaftegoo005.htm

۲۲. محمدحسن نجفی، پیشین، ص ۷۸.

۲۳. همان.

۲۴. الحرّ العاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ ق). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۵، ص ۶۹ ـ ۷۰.

۲۵. همان، ص ۶۹.

۲۶. همان، ص ۷۰*نهج‌البلاغه*، تصحیح صبحی، صالح، (۱۳۹۵ ق). قم، هجرت، ص ۳۱۸.

۲۷. مجموعه *تروریسم*، گردآوری و ویرایش رضا طیّب، مقاله دیوید آرون شواتز، «*تروریسم بین‌الملل و حقوق اسلامی*»، (۱۳۸۲). ترجمه زهرا کسمتی، نشر نی، تهران، ص ۲۸۰ ـ ۳۷۹.

28. Robert. A. Pape. OP.Cit. P. 345.

29. www.Lankarani.org /Persian /Ahkam /new-estefta.html/ سؤال و جواب ۲۱۸

۳۰. محمد فاضل لنکرانی، *جامع المسائل*، ج دوم، باب «دفاع»، ص ۴۸۱.

31. www.Lankarani.org /Persian /Ahkam /new-estefta.html/ سؤال و جواب ۲۹۴

۳۲. محمد بن حسن الحرّ العاملی، پیشین، ص ۱۱۹ـ۱۲۳.

۳۳. همان، ص ۱۲۳، روایت ۲۰۱۲۴.

۳۴. همان، ص ۱۲۱، روایت ۲۰۱۱۶.

۳۵. همان، ص ۱۲۱، روایت ۲۰۱۱۷ ـ ۲۰۱۱۸.

۳۶. همان.

۳۷. نجفی، محمدحسن، کتاب *الحدود*، پیشین، ج ۴۱، ص ۶۵۱.

۳۸. همان، ص ۶۵۲ ـ ۶۵۶.

۳۹. همان، ج ۲۱، ص ۴۷.

۴۰. خامنه‌ای، سیدعلی پیشین، ج ۲، باب *جهاد*.

۴۱. نجفی، محمدحسن، پیشین، ج ۴۱، ص ۶۵۳ (و فی قواعد الفاضل، یجب الدفاع عن النفس و الحریم ما استطاع، و لایجوز الاستسلام.)

۴۲. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، پیشین، ص ۱۵ـ۹۲.

فصل دهم

مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در مذهب شیعه[1]

۱. مقدمه

چنین می‌نماید که در تمدن اسلامی نصوص دینی بر رفتار انسان‌ها مؤثر است. بنابراین، مذهب و نظریات مذهبی اهمیتی قاطع در فهم ماهیت جنگ و اخلاق نظامی در جهان اسلام داشته و دارد. اگر بتوان تمدن اسلامی را با یکی از بزرگ‌ترین مشخصه‌های اصلی آن توصیف نمود، باید بلافاصله این نکته را اضافه کنیم که تمدن اسلامی تمدنی فقه‌ـمحور است. این نکته بدین معنی است که شریعت اسلامی شریعتی فراگیر است؛ هم چنان‌که دیگر ارزش‌ها، قوانین و اخلاق زندگانی «انسان مسلمان» را [از تولد تا مرگ] تبیین می‌کند، ماهیت جنگ و اخلاق نظامی را نیز تعریف می‌کند.

فقه در جامعه‌ی اسلامی چنان دانشی است که رابطه‌ی نصوص دینی با زندگی تاریخی انسان مسلمان را در هر زمان و مکان تعیین می‌کند. هدف فقه جریان نص در تاریخ و یا برعکس، پیوند زندگی با نص است. منظور از نص در فرهنگ اسلامی مجموعه‌ای اعم از قرآن و احادیث نبوی و نیز اخبار امامان معصوم در اندیشه‌ی شیعه است که پیوندی درونی با هم دارند و در اصطلاح اسلامی «سنت» نامیده می‌شوند. به‌گونه‌ای که می‌توان گفت احادیث پیامبر(ص) و اخبار امامان شیعه مفسر آیات قرآن تلقی می‌شوند. وظیفه‌ی فقه ارجاع مسائل زندگی از جمله مسائل صلح و جنگ به «قرآن و سنت» و استنباط احکام الزام‌آور شرعی در این‌باره است.

---

۱. زمستان ۱۳۸۵ و بهار ۱۳۸۶.

دانش فقه، علاوه بر قرآن و سنت، به منابع و ادله‌ی دوگانه‌ی دیگری نیز استناد می‌کنند که در اهل سنت «اجماع» و «قیاس»، و با اندک تفاوتی در مذهب شیعه «عقل» و «اجماع» می‌باشند. بدین‌سان منابع چهارگانه‌ی؛ ۱. قرآن، ۲. سنت، ۳. عقل، ۴. اجماع، ادله‌ی اربعه و تفصیلی در مذهب شیعه می‌باشند که منبع استنباط احکام صلح و جنگ تلقی می‌شوند. درست به همین دلیل است که «فقه را استنباط احکام شرعی فرعی از این ادله‌ی تفصیلی چهارگانه» تعریف کرده‌اند.[1]

جنگ که در ادبیات فقه اسلامی با عنوان «جهاد» شناخته می‌شود، یکی از فروع ده‌گانه‌ی دیانت اسلام است. و بنابراین، یکی از ابواب اصلی فقه اسلامی می‌باشد. در این مقاله کوشش می‌کنیم برداشت اسلام شیعی از ماهیت جهاد و اخلاق نظامی در نصوص اسلامی را به اختصار مورد بررسی قرار دهیم؛ جهاد در فقه شیعه.

۲. مفهوم جهاد در فقه سنتی شیعه

هر مطالعه‌ی ارزشمندی درباب ماهیت جهاد در اسلام شیعه باید بر دو نکته اساسی توجه نماید؛ الف) تفکیک بین دو تفسیر کلاسیک و جدید از مفهوم جهاد در فقه اسلامی و، ب) تفاوت اصولی دیدگاه شیعه و سنی در خصوص جهاد. این دو نکته چنان اساسی است که درک مفهوم جهاد در اسلام شیعی بی‌توجه به آن غیرممکن می‌نماید.

فقه کلاسیک اسلامی، اعم از اهل سنت و شیعه، جهاد را بر دو نوع ابتدائی و دفاعی تقسیم می‌کند. در دیدگاه کلاسیک اصل بر جهاد است و منظور از جهاد هم جهاد ابتدایی است که حداقل به صورت واجب کفایی بر هر مسلمانی واجب است.[2] این دیدگاه به‌ویژه در اهل سنت آیات جهاد را «ناسخ» آیات صلح در قرآن می‌داند،[3] و بنابراین، جهاد را از وظایف دینی تعلیق‌ناپذیر مسلمانان تا روز قیامت و پایان تاریخ تلقی می‌کند. ابوبکر محمد بن ابی السهل السرخسی(مرگ ۴۸۲ ق)، از فقیهان مکتب حنفی اهل سنت، آیات قرآن را به‌گونه‌ای چیده است که گویی احکام رابطه‌ی مسلمانان با غیرمسلمانان، از اعراض و ترک رابطه تا دعوت به اسلام از راه موعظه، تا جنگ دفاعی در

صورت تهاجم دشمن، و سرانجام تا تهاجم ابتدایی به غیرمسلمانان، تحول یافته و در این آخری به‌عنوان حکم نهایی تثبیت شده است. وی می‌نویسد؛

«رسول الله ابتدا مأمور به اعراض از مشرکان بود، سپس دستور یافت که آنان را با موعظه و جدال احسن به دین فرا خواند. سپس مأمور شد که در صورت هجوم ابتدایی (آنان) اقدام به جنگ کند و سرانجام مأمور به جنگ ابتدایی گردید. بدین‌سان، امر بر فریضه‌ی جهاد با مشرکین تثبیت و مستقر گردید و آن واجبی است که تا قیام قیامت استوار خواهد بود؛ و هو فرضٌ قائمٌ الی قیام الساعه».[۴]

امام محمد شافعی(۱۵۰ـ۲۰۴ق)، رهبر مذهب شافعی (یکی از مذاهب فقهی چهارگانه‌ی اهل سنت] عقیده دارد که آیات ناظر به صلح و نهی از جنگ تا شروع تهاجم دشمن، و نیز منع جنگ در ماه‌های حرام شرعی، همه با نزول آیه‌ی «و قاتلوهم حتی لا تکون فتنه» (بقره/۱۹۳.) منسوخ شده است.[۵] ابو محمد المقدسی (۵۴۰ ـ۶۲۰ق)، از بزرگان فقه حنبلی نیز همانند شافعی بر نظریه‌ی جهاد ابتدایی، حداقل سالی یک‌بار تأکید دارد.[۶] ابوعمر یوسف بن عبدالله القرطبی (۴۶۳ق) از رهبران مذهب مالکی نیز البته چنین مسیر فقاهتی درباب جهاد ابتدایی را طی کرده است.[۷] ابوالبرکات مالکی (وفات:۱۳۰۲) در *شرح کبیر*، جهاد را حتی با وجود والی و امیر جائر نیز واجب دانسته است.[۸]

اندیشه‌ی جهاد ابتدایی در آثار حنفی نیز با همان سیاق دیگر مکاتب فقهی و کلاسیک اهل سنت تأکید شده است. نویسنده‌ی *تبیین الحقایق* می‌نویسد؛ «بر ما واجب است که به جنگ علیه آنان [مشرکین] شروع کنیم، هرچند که آنان اقدام و شروع به تهاجم علیه ما نداشته باشند. زیرا خداوند قتال مشرکین را واجب دانسته و هرگز جور جائر و عدل عادل قادر به ابطال این واجب نمی‌باشد تا این‌که مردمان لا اله الا الله گویند». همو در تبیین وجوب کفایی جهاد، به «اجماع امت» نیز به‌عنوان یک دلیل فقهی اشاره و استناد می‌کند.[۹]

فقه کلاسیک شیعه، از لحاظ روش‌شناسی و شیوه‌ی استدلال، همسان اهل سنت بوده و چنان‌که از آیت‌الله بروجردی (۱۲۹۲ـ۱۳۸۰ق) نقل شده است،

چونان حاشیه‌ای انتقادی بر فقه سنی می‌باشد.[۱] با این تفاوت که از حیث اصول اعتقادی بر مبنای امامت امام معصوم استوار است. این تفاوت کلامی موجب شده است که دستگاه فقه شیعه «اخبار امامان معصوم شیعه» را چونان منبع مفسر قرآن و سنت پیامبر اسلام (ص) تلقی کند. در نتیجه، به‌خصوص درباب ماهیت جهاد، اندیشه‌ی شیعه تفاوتی تعیین‌کننده با فکر سنی پیدا کرده است.

فقه شیعه نیز همانند اهل سنت، جهاد را فریضه‌ای از فرایض اسلام و رکنی از ارکان دین و البته واجب کفایی می‌داند. اما، بلافاصله قید بسیار مهمی می‌افزاید و آن این‌که جهاد جز به حضور و اذن امام عادل ــ که در فقه سنتی شیعه به امام معصوم تعریف شده است ــ جایز نمی‌باشد. شیخ الطائفه ابی جعفر محمد بن حسن طوسی (۳۸۰ــ۴۶۰ق) که از اکابر فقه شیعه است در *النهایه* می‌نویسد؛

«جهاد فریضه‌ای از فرائض اسلام و از ارکان آن محسوب می‌شود که واجب کفایی است. به این معنی که بر همه‌ی مردم (به جز زنان، پیران، مریض‌ها، کودکان و دیوانگان) واجب است که به قدر کفایت قیام به امر جهاد کنند. اما... از جمله شروط جهاد وجود امام عادل است که جهاد جز به اذن او جایز نیست. و جهاد بدون ظهور او، یا حضور کسی که او [در زمان ظهور] برای اداره‌ی امور مسلمین نصب نمود و خود امام یا چنین نایبش مردم را به جهاد دعوت نکنند شایسته نخواهد بود و بر مردم واجب نمی‌شود. پس تا زمانی که امام ظاهر نبوده و منصوب او حاضر نباشد، جهاد با دشمن جایز نخواهد بود. و جهاد با ائمه‌ی جور یا غیر امام [معصوم ظاهر] خطائی است که انجام دهنده‌ی آن مستحق گناه است. و اگر موفق شود اجری نخواهد داشت و اگر شکست خورده و آسیب ببیند گناهکار خواهد بود.

مگر این‌که مسلمانان مورد هجوم دشمن قرار گیرند و اساس اسلام یا جان و مال و خاندانش مورد تهدید قرار گیرد. در این صورت جهاد و دفاع واجب است

---

۱. این سخن مشهور از آیت‌الله العظمی بروجردی، مرجع شیعه و رئیس حوزه علمیه قم (۱۲۹۲ ـ ۱۳۸۰ ق) است که همواره در زبان اهالی حوزه نقل می‌شود. وی به فقه مقایسه‌ای اهتمام داشت.

- http://www.taghrib.ir

حتی با امام جائر، اما نه به قصد جهاد ابتدایی یا همراهی امام جائر، بلکه به قصد دفاع از نفس و خویشان و مؤمنان و اساس اسلام».[۱۰]

عبارات فوق ساختار عمومی بیان شیعه درباب ماهیت جهاد در اسلام است که گفته می‌شود در امتداد فقه الجهاد اهل سنت در دوره‌ی میانه و در تناظر با آن قرار دارد،[۱۱] و بی‌هیچ تغییری از شیخ طوسی (۳۸۰ـ ۴۶۰ق) تا صاحب جواهر (۱۲۶۶ق) مؤلف بزرگ‌ترین موسوعه‌ی متأخر شیعه به نام *جواهرالکلام*[۱۲] و بعد از آن تداوم یافته است.

سخن شیخ طوسی دو نکته‌ی اساسی دارد؛ ۱. یکی آن‌که، جهاد را ــ چونان اهل سنت ــ به جهاد ابتدائی و دفاعی تقسیم می‌کند. ۲. دوم آن‌که جهاد ابتدایی را مشروط به زمانه‌ی ظهور امام معصوم(ع)، یا حضور نماینده‌ی منصوب او در زمان ظهور، و دعوت او یا نماینده‌ی ویژه‌اش به جهاد می‌داند؛ و بنابراین جهاد در رکاب رهبران و حاکمان جائر را نفی می‌کند.

این دو شرط شروط تعیین‌کننده‌ی موضع شیعه درباب جهاد است؛ به این دلیل که تصمیم و اقدام به جهاد از وظایف اختصاصی امام معصوم است؛ و بدین‌لحاظ که امام معصوم شیعه اثنی‌عشری از سال ۲۶۱ق تاکنون در غیبت است، جهاد ابتدایی از دیدگاه شیعه عملاً منتفی و در دوره‌ی غیبت به تعلیق افتاده است. بدین‌سان، در فقه کلاسیک شیعه اندیشه‌ی مشهور و دیدگاه غالب شیعه که بعضاً ادعای اجماع هم شده است، حکم به «تعطیل جهاد ابتدایی» به‌رغم پذیرش ساختار عمومی فقه سنی درباب جهاد شده است.

۳. اندیشه‌های جدید

نگرش‌های انتقادی معاصر در فقه اسلامی، اعم از شیعه و سنی، به تفسیرهای جدیدی از آیات جهاد قرآن تمایل پیدا کرده‌اند. از بین متفکران اهل سنت می‌توان به دیدگاه شیخ محمدعبده در *المنار*[۱۳] و مرتضی مطهری[۱۴] و صالحی نجف‌آبادی (پیشین) از متفکران معاصر شیعه اشاره کرد. برخلاف فقه

کلاسیک، که آیات مطلق جهاد را ناسخ آیات مقیده می‌دانستند و به اصالت جهاد ابتدایی حکم می‌کردند، این اندیشمندان، آیات مقیده را مفسر آیات مطلق جهاد قرار می‌دهند و بنابراین به اصالت صلح و ماهیت دفاعی جهاد در اسلام نظر دارند. بر اساس دیدگاه‌های جدید، تقسیم دوگانه‌ی جهاد در فقه کلاسیک به جهاد ابتدایی و دفاعی از هم پاشیده و کل جهاد در اسلام ماهیت دفاعی پیدا کرده است.

این نکات، از دیدگاه مقاله حاضر، از آن‌روی اهمیت دارد که ماهیت مطلقاً دفاعی جهاد در فقه شیعه در دوره‌ی غیبت را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، قطع‌نظر از امکان تحول و پیدایی نظریه‌های جدید در فقه اسلامی، تفکر شیعی در فقه‌الجهاد همواره بر جهاد دفاعی استوار است. در سطور زیر این نکته را بیشتر بسط می‌دهیم و آن‌گاه اخلاق نظامی در اسلام شیعه را دنبال خواهیم کرد.

۴. مبانی جهاد و دفاع در فقه شیعه

اشاره کردیم که دستگاه فقه شیعه، دستگاهی «امامت‌محور» است؛ تفاوت اصلی فقه شیعه با اهل سنت در نظریه‌ی امامت است. اعتقاد شیعه‌ی اثنی عشری به نصب الهی و عصمت امامان دوازده گانه از یک‌سوی، و نیز عقیده بر غیبت امام مهدی(عج)ـ معصوم دوازدهم ـ از سوی دیگر، نقش قاطعی در هندسه و شاکله‌ی فقه شیعه به‌طور کلی، و خصوصاً موضوع جهاد و دفاع دارد.

از حیث نظام استدلال، «اخبار» ائمه‌ی معصوم مفسر اصلی قرآن در فقه شیعه است. به اعتقاد شیعه، قرآن هرچند «قطعی الصدور» از حیث سند می‌باشد اما به اعتبار معنی و دلالت، در بسیاری از موارد ظنی است.[۱۵] و، به اصطلاح فقیهان، «ظنی الدلاله» بوده و بنابراین تابعی از احتمالات متفاوت است. درست به همین دلیل است که فقه شیعه به نقش و اخبار ائمه در بازنمایی معانی آیات متشابه قرآن تمسک کرده و استناد می‌کند. تحقیق و صدور احکام فقهی درباب ارزش‌های جهاد و دفاع نیز تابعی از این قاعده‌ی کلی در فقه شیعه است.

الف) اصالت صلح

درباب اصالت جنگ یا صلح در اسلام مباحث زیادی تاکنون مطرح شده است و در افکار عمومی بسیاری از غیرمسلمانان و حتی برخی از مسلمانان نیز شاید چنین اندیشه‌ای درباب دین اسلام به‌عنوان دین جنگ و شمشیر وجود داشته باشد. اساس این تلقی شاید از دوچیز برخاسته است؛ یکی تفسیرهای سنتی اهل سنت از اسلام که در سایه‌ی گسترش تاریخی خلافت و جنگ‌های گسترش‌طلبانه‌ی خلفاء زایش و توسعه یافته است؛ و دیگری آشنایی غرب از اسلام از زاویه‌ی اسلام کلاسیک سنی که رادیکالیسم معاصر اهل سنت نیز آن را تقویت کرده است. در نتیجه، دو چیز مورد غفلت قرار گرفته و فراموش شده است؛۱. تفسیرهای جدید از اسلام سنی که برداشتی مبتنی بر اصالت صلح از اسلام دارند؛ ۲. ناشنیده ماندن صدای اسلام شیعی که با تکیه بر نظریه‌ی غیبت، به‌طور اصولی بر وجه دفاعی جامعه‌ی اسلامی در دوره‌ی غیبت استوار است. مجموعه‌ی بزرگی از جامعه‌ی شیعه که بخش بزرگی از خاورمیانه را از نظر جغرافیایی در برمی‌گیرد. در این‌جا، ابتدا به برخی آیات قرآنی درباب اصالت صلح اشاره می‌کنیم و آن‌گاه دیدگاه روایی شیعه را بررسی خواهیم کرد.

قرآن و صلح

آیات قرآنی درباره‌ی جنگ و صلح بر دو قسم است؛ الف) برخی آیات به‌گونه‌ای هستند که جنگ با غیرمسلمانان را مشروط و مقید بر شرط خاصی کرده‌اند که همانا تهاجم دشمن و پیدایی فتنه‌ی ناشی از این تهاجم است؛ ب) قسم دوم، آیات مطلق هستند که فارغ از هرگونه شرطی به جهاد توصیه می‌کنند. فقه کلاسیک شیعه، چنانکه گذشت، همانند اهل سنت آیات مطلق جهاد را اولویت می‌داد و آن‌گاه، با اشاره به شرط وجود امامت معصوم در جهاد، به تعلیق جهاد در دوره‌ی غیبت می‌پرداخت. اما تفسیرهای جدید شیعه تأکید دارند که بر اساس قواعد فقهی/حقوقی، آیات مطلقه حمل بر آیات مقیده می‌شوند و بدین‌سان، آیات مقید به تهاجم و فتنه‌ی دشمن، مفسر آیاتی تلقی می‌شوند که مطلق و بی‌قیدوشرط هستند.

به‌نظر صالحی نجف‌آبادی، قاعده‌ی حمل مطلق بر مقید یک قانون عمومی است که در همه‌ی عرف‌ها و همه‌ی زبان‌ها به آن عمل می‌شود.[۱۶] شهید مطهری نیز همین دیدگاه را دارد و می‌گوید؛ «قاعده اقتضا می‌کند که مطلق را حمل بر مقید بکنیم یعنی بگوییم آن‌جا هم که مطلق را ذکر کرده مقصود همین مقید بوده است.»[۱۷]

شهید مطهری در توضیح دیدگاه خود می‌نویسد؛ «دین البته باید طرفدار صلح باشد، قرآن هم می‌گوید: «و الصلح خیر» صلح بهتر است، اما بایستی طرفدار جنگ هم باشد، یعنی در آن‌جا که طرف حاضر به هم‌زیستی شرافتمندانه نیست و طرف به حکم این‌که ظالم است و می‌خواهد به شکلی شرافت انسانی را پایمال کند ما اگر تسلیم بشویم ذلت را متحمل شده‌ایم و بی‌شرافتی را به شکل دیگری متحمل شده‌ایم. اسلام می‌گوید؛ صلح، در صورتی که طرف آماده و موافق با صلح باشد، اما جنگ، در صورتی که طرف می‌خواهد بجنگد»[۱۸] لیکن مفسران قدیم، به‌ویژه اهل سنت عقیده داشتند که آیات مقید به وسیله‌ی آیات مطلق مثل «و قاتلوا المشرکین کافه» (توبه/۳۶.) نسخ شده است.[۱۹]

به هرحال آیاتی که اصالت را به صلح داده و جنگ را مشروط به فتنه‌ی ناشی از تهاجم کفار می‌دانند بسیارند و سیاق آن‌ها به‌گونه‌ای است که مفسرین معاصر اعم از شیعه و سنی را به ماهیت دفاعی آیات جهاد در قرآن سوق داده است. در آیه‌ی ۶۰ انفال آمده است؛ «واعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترحبون به عدو الله و عدوکم». این آیه البته آمادگی دفاعی را امر واجب تلقی نموده و مهاجمان را یکباره دشمن خدا و شما معرفی می‌کند. سپس، در آیه‌ی بعدی بلافاصله به اصالت صلح تأکید شده و آمده است؛ «و هرگاه به صلح و سلامت روی آوردند شما نیز بدان پایبند باشید و به خدا توکل کنید که او شنوا و دانا است؛ و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله انه سمیع علیم» (انفال/۶۱.)

برخی از قدمای عالمان شیعه مانند، سیدعلی طباطبایی(فوت ۱۲۳۱ق) تأکید کرده است که این آیه[آیه‌ی سلم] جزو آیات منسوخه تلقی نشده است؛ اطلاقش حاکی از تداوم صلح بلاعوض می‌نماید و البته ناظر به جواز صلح فقط در شرایط

اضطرار نیست[۲۰] علامه‌ی محمد باقر مجلسی (وفات: ۱۱۱۱ق) در ذیل آیه‌ی سلم [صلح] اشاره می‌کند؛ توصیه‌ی آیه برپذیرش صلح، در صورت تمایل دشمن بدان، و دستور توکل بر خداوند در این امر، بدان معنی است که دولت اسلامی در پذیرش صلح دلیلی بر نگرانی از خدعه‌ی دشمن نداشته باشد. زیرا در صورت اراده‌ی خدعه از جانب دشمن، خداوند پشتیبان آنان بوده و و آنان را در پیروزی بر خدعه یاری و نصرت خواهد نمود.[۲۱] سیدمصطفی خمینی(۱۳۹۷ق) آیه‌ی سلم را نه تنها دلیل بر اصالت صلح در جامعه‌ی اسلامی می‌داند، بلکه همچنین دلیلی شرعی برای برقراری روابط سیاسی بین دولت اسلامی و دیگران دانسته است که به معنای پذیرش موجودیت دولت‌های غیر اسلامی است.[۲۲]

به هرحال، در جای دیگری از قرآن نیز آمده است؛ «در راه خداوند با کسانی بجنگید که آغازگر جنگ مسلحانه علیه شما هستند، و تجاوز نکنید که خداوند متجاوزان را دوست ندارد»(بقره/۱۹۰.) آیه بعد نیز تأکید دارد؛ «اگر آنان به جنگ و کشتار شما اقدام کردند به جنگ و کشتارشان اقدام کنید که این جزای کافران مهاجم است»(بقره/۱۹۱.) قرآن، در سوره‌ی بقره، با اندک فاصله‌ای، تجاوز را تهلکه [خویشتن را به هلاک انداختن] معرفی می‌کند و توصیه می‌کند؛ «هرگز خویشتن را به هلاکت نیندازید» (بقره/ ۱۹۵.)

صالحی نجف‌آبادی در تفسیر این آیات از سوره‌ی بقره به نکات مهمی اشاره می‌کند که حدود جنگ و دفاع در اسلام را ــ در تفسیرهای جدید ــ نشان می‌دهد:

- جنگ در عین‌حال که دفاعی است، باید در راه خدا و با نیت رضای خداوند باشد؛
- شرط جنگ در راه خداوند، تحقق هجوم نظامی دشمن است؛ با آنان که با شما می‌جنگند و مورد هجوم نظامی قرار می‌دهند بجنگید؛
- چون فضای جنگ فضای پرالتهابی است، قرآن توصیه و تذکر می‌دهد که از حدود جنگ عادلانه تجاوز نکنید [و فقط مهاجمان را مورد هجوم قرار دهید].

وچون مفهوم تعدی و تجاوز از حدود جنگ مشروع امری وجدانی و فطری است و همگان مرزهای آن را تاحدودی به روشنی تشخیص می‌دهند، قرآن واژه‌ی تعدی و تجاوز را مطلق آورده و تعیین مصادیق آن را به فطرت و وجدان انسان‌ها

در هر عصر و مکان وا نهاده است. اما روایات اسلامی ــ چنان‌که در این مقاله خواهد آمد ــ به برخی از مصادیق تجاوز از حد مشروع دفاع اشاره کرده‌اند که منع از تجاوز به زنان و کودکان و پیران و روحانیان و دانشمندان بی‌طرف در جنگ، و نیز منع از سوزاندن مزارع، تخریب غیرضرور جنگل و درختان و آب راه‌ها و خانه‌ها و غیره از جمله‌ی موارد ممنوعه است؛

• این آیات تأکید دارند که خداوند تجاوز را از هیچ طرفی و در هیچ شرایطی دوست ندارد. بنابراین هجوم دشمن نمی‌تواند بهانه‌ای بر آغاز هجوم گسترده‌ی متقابل حتی با هدف پاسخ عبرت‌آموز برای مهاجم اولیه بوده باشد[۲۳]

سرانجام، آیات ۳۹ ـ ۴۰ سوره‌ی حج، با اشاره به فلسفه‌ی دفاع، یک جمع‌بندی عمومی از دیدگاه قرآن درباب ماهیت دفاعی جهاد ارائه کرده و می‌گوید:

«به آنان که مورد هجوم نظامی واقع شده‌اند اجازه داده شده است [که برای دفاع از خود بجنگند] به دلیل این‌که مظلوم واقع شده‌اند، و بی‌شک خدا بر نصرت آنان توانا است. هم آنان که از دیار خود به ناحق اخراج شدند، فقط به جرم این‌که می‌گفتند پروردگار ما خدای یکتا است. و اگر خدا [شرّ] بعضی از مردم را به وسیله‌ی برخی دیگر دفع نمی‌کرد، صومعه‌ها و کنیسه‌ها و کنشت‌ها و مسجدهایی که در آن‌ها فراوان ذکر خدا می‌شود ویران می‌شد. و همانا خدا هرکس را که یاریش کند یاری می‌کند. بی‌گمان خدا پرقوت و با عزت است.» (حج/۳۹ـ ۴۰.)

روایات شیعه و صلح

روایات اسلامی، آن‌گونه که در اخبار شیعه آمده است، آشکارا بر صلح به‌مثابه اصل اولیه تأکید کرده است. امام علی(ع) تأکید می‌کند که، «مسالمت [صلح] را مادام که موجب وهن در اسلام نباشد، به رستگاری نزدیک‌تر و سودمندتر از جنگ یافتم؛ وجدتُ المسالمه مالم یکن وهنٌ فی الاسلام انجع من القتال»[۲۴] همو در دستورالعملی به مالک اشتر می‌فرماید:

«صلحی را که خداوند تو و دشمنت را بدان فراخوانده است و رضای خدا در آن

است، از خود دور مکن. زیرا در صلح [فواید مهمی چون] حفظ قوای مسلح تو، آسایش فکر و فراغ بال تو، و امنیت سرزمین‌ات نهفته است. ولکن همواره از دشمنت بعد از صلح غفلت مکن. زیرا دشمن گاهی نزدیکت می‌شود تا تو را غافلگیر نماید. پس بی‌نهایت محتاط باش و [در عین پایبندی به صلح] از حسن ظن و خوشبینی بیهوده در این‌باره اجتناب کن».[۲۵]

امام علی(ع) به حاکم جامعه‌ی اسلامی توصیه می‌کند که «در تثبیت صلح و تداوم آرامش بین مردم از همنشینی و مشاوره‌ی عالمان و حکیمان بهره گیرد. زیرا صلح موجب احقاق حق و آشکار شدگی بطلان باطل می‌شود»[۲۶] از پیامبر اسلام(ص) نقل شده است، هرگاه کسی میانجی صلح بین مردم یا حداقل بین دو نفر باشد، فرشتگان خداوند مدام بر او درود می‌فرستند.[۲۷] امام موسی کاظم(ع) ــ امام هفتم شیعه ــ با اشاره به سخنی از انجیل، خطاب به یکی از یارانش (هشام) می‌گوید؛ «خوشا به حال بخشایندگان، زیرا که آنان در روز قیامت بخشوده خواهند شد. خوشا به حال اصلاح‌کنندگان بین مردم زیرا که آنان در روز قیامت جزو مقربان خواهند بود»[۲۸]

امام علی(ع) در جای دیگری با تأکید می‌افزاید؛"و اگر کسی شما را به صلح و سلام فراخواند از او بپذیرید و صبر پیشه کنید زیرا که نصرت و پیروزی از پیامدهای صبر است. و زمین از آن خدا است و به آن دسته از بندگان که بخواهد به میراث می‌دهد و آینده جهان از آن مؤمنان است.[۲۹] در همین روایت توصیه شده است که هرگاه دشمنی با شما رو در رو شد، در شروع جنگ پیش‌قدم نباشید و آغازگر جنگ نشوید.[۳۰]

تعالیم دینی در برابر تأکید بر اصالت صلح و ضرورت اصلاح، بر نفی فساد در زمین هم اصرار می‌کند. قرآن در قصه‌ی قارون، آشکارا از فساد در زمین نهی می‌کند و مفسدان را دوستان خداوند نمی‌داند (قصص/۷۷؛) از رزق و منابع خدا بهره برید و در زمین عصیان و فساد نکنید (بقره/۶۰.) ما آسمان و زمین را به باطل نیافریدیم. آیا مؤمنان و مصلحان را با آنان که در زمین فساد می‌کنند مساوی قرار می‌دهیم؟ آیا پرهیزگاران همانند فاجرانند؟[۳۱]

آموزه‌های اسلامی تحلیلی اخلاقی از فساد در زمین دارند. به تعبیر امام صادق ــ امام ششم شیعه ــ فساد در زمین که «فساد ظاهر» است خود نشانه‌ای از «فساد باطن» است.[۳۲] و قرآن فساد قارون در زمین را ناشی از خوی زیاده‌خواهی معرفی می‌کند.

ب) وجه دفاعی جهاد در دوره غیبت

گفتیم که جهاد در فقه سنتی شیعه به دو نوع ابتدایی و دفاعی تقسیم شده است.[۳۳] همچنین اشاره کردیم که روایات و فقه شیعی اغلب دو شرط اساسی برای جهاد ابتدایی دارند؛ حضور و اذن خاص امام معصوم(ع)، در کنار شروط دیگری نظیر حریت، عدم فقر مالی، سلامت حواس و اعضاء، مرد، عاقل و بالغ بودن افراد.[۳۴]

در نظر اغلب فقیهان شیعه، حضور و اذن امام معصوم یا نماینده‌ی خاص امام درباب جهاد در زمان حضور امام معصوم، از شروط جهاد ابتدایی است؛ و در فقدان ظهور امام یا نایب منصوب او در زمان حضور، جهاد ابتدایی با غیرمسلمانان جایز نمی‌باشد.[۳۵] بنابراین، به‌رغم قول شیعه به نقش فقیهان به‌عنوان «نایب‌الغیبه»، جهاد ابتدایی اختصاصاً از اختیارات نایب‌الغیبه خارج شده و، در این خصوص، در منابع فقهی شیعه ادعای «اجماع» هم دیده می‌شود.[۳۶]

امام خمینی در *تحریر الوسیله* جهاد ابتدایی را خارج از اختیارات ولایی فقیهان قرار داده است. به‌نظر وی، فقیهان جامع شرایط فتوی و قضاء در همه امور، جز جهاد ابتدایی نیابت امام معصوم(ص) را به عهده دارند[۳۷] آیت‌الله العظمی گلپایگانی ــ از مراجع معاصر قم ــ جهاد ابتدایی را از اختصاصات امام معصوم و نایب خاص او در زمان حضور دانسته و بدین‌سان از اختیارات فقیه غیبت استثنا می‌داند.[۳۸] اما آیت‌الله العظمی خوئی ــ از مراجع بزرگ و معاصر نجف ــ ظاهراً در اختصاص جهاد ابتدایی به حضور امام معصوم یا نایب جهاد در زمان حضور تشکیک کرده و ادله‌ی قول مشهور را تضعیف نموده است.[۳۹] همو اشاره می‌کند که مشهور بین اصحاب [فقهای شیعه] اعتبار اذن امام معصوم یا نایب خاص او در مشروعیت جهاد است. آیت‌الله خوئی دلیل رأی مشهور را

دو چیز معرفی می‌کند؛ ۱. ادعای اجماع و، ۲. برخی روایات شیعه، که وی هر دو را مورد بررسی انتقادی قرار داده است.[۴۰]

از جمله فقیهانی که ادعای اجماع در دوره‌ی غیبت کرده‌اند، می‌توان میرزای قمی (۱۲۳۱ق) را نام برد. وی ضمن پذیرش اجماع در این‌باره، دیگر لوازم تعطیل جهاد، از جمله تعلیق اخذ جزیه از اهل کتاب را نیز مورد توجه قرار داده است.[۴۱]

برخی روایات شیعه با تکیه بر نظریه تقیه زمانیه ــ تلقی زمان غیبت به‌مثابه زمان عمومی تقیه ــ صرفاً بر وجه دفاعی جهاد توجه دارند. از امام صادق(ع) نقل شده است:

«...کسی که در کنار دارایی خودش به قتل برسد شهید است؛ و قتل احدی از غیرمسلمانان در دارالتقیه روا و جایز نیست، مگر آن‌که قاتل یا ساعی در فساد باشد. و این تحریم تا زمانی است که تهدیدی بر جان خود و نزدیکانت نباشد؛...»[۴۲]

به هرحال، مشهور در فقه شیعه حضور امام معصوم یا منصوب خاص او برای وجوب جهاد ابتدایی است و همین نکته به‌مثابه‌ی عدم وجوب و فقدان مشروعیت جهاد ابتدایی در دوره‌ی غیبت و دوره‌ی معاصر است. هرچند برخی فقها ــ از متقدمین و معاصرین شیعه ــ در این حکم مشهور تردیدهایی انداخته‌اند.[۴۳] اما در سیره‌ی فقیهان شیعه تاکنون هیچ حکمی دایر بر تایید جهاد ابتدایی در دوره‌ی غیبت دیده نمی‌شود.

بدین‌سان در دوره غیبت امام زمان(عج) اکثر قریب به اتفاق فقهای شیعه به انحصار جهاد در امور دفاع حکم کرده‌اند. جهاد دفاعی که نیازمند اذن معصوم(ع) نیست، جهادی است که ضرورت و مشروعیت آن منوط به هجوم دشمن به سر زمین‌های اسلامی به قصد استیلاء برخانه، جان و مال مسلمانان است.[۴۴]

جهاد دفاعی هیچ‌یک از شروط جهاد ابتدائی را ندارد. و بنابراین بر زن و مرد و پیر و جوان و هر کسی که به نحوی توان دفاع دارد واجب است.[۴۵] به‌نظر شهید ثانی چنین دفاعی هرچند بر همه‌ی مسلمانان واجب است اما برای

آنان که به منطقه‌ی هجوم دشمن نزدیک و نزدیک‌ترند اولویت بیشتری دارد، و البته بر کسانی که موردهجوم مستقیم دشمن‌اند واجب‌تر است.[۴۶]

موقعیت دفاعی جامعه‌ی اسلامی در دوره‌ی غیبت، مستلزم آمادگی دائمی و وجوب مرابطه (مراقبت دائمی از مرزها) به‌عنوان نخستین شرط دفاع است و در این راستا حتی به جواز نذر نیز اشاره شده است. به تعبیر شیخ طوسی، جنگ با دشمن جز در شرایط دفاع از اسلام و نفس (خویشتن) مشروع نمی‌باشد.[۴۷]

در روایتی نیز از امام علی(ع) آمده است؛ "[مسلمان] مرزداری می‌کند و اقدام به جنگ نمی‌کند. مگر این‌که تهدیدی بر علیه اساس اسلام و مسلمانان صورت گیرد. زیرا اندراس ذکر محمد(ص) در ویرانی اساس اسلام است.[۴۸]

عدم شروع به جنگ

فقه شیعه بر وجوب دفاع از نفس و حریم در حد استطاعت تأکید دارد و تسلیم در برابر مهاجم را نمی‌پذیرد. امام علی با اشاره به یارانش می‌گوید؛ «به راستی اگر این قوم به ظلم بر شما آغاز نموده و بر شما طغیان کرده و در عداوت و دشمنی شما پیش‌دستی کرده است...، به استقبال مرگ بروید زیرا مرگ در زندگی توأم با شکست و ذلت شما است و زندگی در مرگ پیروزمندانه‌تان»[۴۹] امام صادق(ع) می‌گوید؛ «مبارزه با دشمن بر تمام امت واجب است و ترک آن مستلزم عذاب امت خواهد بود»[۵۰] همو از پیامبر(ص) نقل می‌کند که ترک جهاد موجب ذلت نفس، فقر معیشت، و فروپاشی و تحقیر دین می‌شود.... و خداوند لباس ذلت و گرفتاری را بر تن آنانی خواهد پوشاند که جهاد را ترک کرده باشند.[۵۱]

اما برای دفاع مراتبی در نظر گرفته شده است که از سهل‌ترین تا سخت‌ترین اقدامات را شامل می‌شود؛ اولین مرحله‌ی دفاع، اعتراض و تذکر است و، سپس، تظاهرات و دادخواهی و استغاثه از دیگران برای دفع دشمن و در صورت ناکارآمدی این اقدامات، ناگزیر به دفاع مسلحانه و استفاده از سلاح‌های سبک و مؤثر و مؤثرتر است. در چنین وضعیتی تا زمانی که مهاجم در موضع تهاجم قرار

دارد و منصرف نشده است، البته مهاجم، اعم از آزاد و برده، و مسلمان و کافر مهدور الدم است. و مدافع در صورت کشته شدن شهید محسوب می‌شود.[۵۲]

همه‌ی این احکام در صورتی است که مهاجم در وضعیت انصراف از قصد تهاجم و فرار نبوده و همچنان رو ـ در ـ رو بر تهاجمش اصرار داشته باشد. در غیر این صورت هرگونه صدمه‌ای بر او ضمان [قصاص و دیه] خواهد داشت (همان). به هرحال، در این‌گونه از جنگ و دفاع تمسک به سلاح‌های با قدرت آسیب‌رسانی بیشتر جز در صورت نیاز جایز نیست و استفاده‌کنندگان از این‌گونه سلاح‌ها، با فرض امکان دفع مهاجم با سلاح سبک‌تر، البته ضامن بوده و مواخذه خواهد شد.[۵۳]

علامه‌ی حلی(۷۲۶ق) در کتاب دیگری با اشاره به ضرورت مرابطه ـــ مرزداری ـــ تأکید می‌کند که قتال ابتدایی با کفار جایز نیست بلکه باید از دخول دشمن به بلاد اسلام محافظت نموده و مسلمانان را از احوال و مقاصد دشمن آگاه نمود؛ هرگز نباید به جنگ اقدام کرد مگر این‌که دشمنان به هجوم آغاز کنند و در این صورت نیز نه به قصد جهاد، بلکه به قصد دفاع از اسلام و نفس خویشتن باید دست به سلاح برد.[۵۴] علامه باز هم اشاره می‌کند که دفاع از اسلام و نفس انسان واجب است و دفاع از مال البته جایز است و واجب نیست.[۵۵] وی همچنین با اشاره به قولی از شافعی که فرار و مهاجرت از سرزمین مورد هجوم را به‌عنوان یکی از طرق دفع دشمن تلقی کرده است، می‌افزاید؛ اقامت در سرزمین اصلی امر مباح است و شایسته نیست که به کسی توصیه شود به جای دفاع، از خانه‌اش فرار کند. با این‌حال، اگر در انصراف از دفاع حفظ جان منظور باشد ترک خانه واجب است.[۵۶]

شیخ محمدعلی انصاری در جمع‌بندی دیدگاه شیعه درباب مراتب دفاع می‌نویسد:

«همانا ادنی مراتب دفاع استغاثه است. پس، هرگاه دشمن [اعم از مسلمان و غیرمسلمان] به اهل خانه‌ای هجوم آورد دفع او البته واجب است؛ اولاً با فریاد و استغاثه در صورت امکان، و انتقال به مرتبه اعلای دفاع یعنی دفاع با دست و فراتر از آن روا نیست مگر در صورت عدم ترتب اثر بر استغاثه. شیخ طوسی می‌نویسد:

هرگاه کسی قصد خون یا مال و یا حریم کسی را داشته باشد بر او است که مهاجم را به سهل‌ترین اقدام ممکن دفع نماید. پس اگر در موقعیتی است که

امکان رسیدن امداد وجود دارد با فریاد کمک‌خواهی خود را نجات می‌دهد. و اگر در موقعیتی است که کسی به یاریش نمی‌شتابد با دست، و اگر فایده نداشت با عصا و و در صورت عدم بازدارندگی این اقدامات دست به سلاح برده و با اسلحه به دفاع از جان خویشتن، مال و حریمش اقدام می‌کند....»(۵۷)

این اشارات که در دیگر کتب فقهی شیعه نیز کم‌وبیش تکرار شده است، نشان می‌دهد که فقه شیعه در دوره‌ی غیبت بر مدار دفاع ــ و نه جهاد ابتدایی ــ استوار است. چنان‌که روشن است استراتژی دفاع نیز بر استفاده از طرق و ابزارهایی استوار است که شدت و قدرت آن‌ها به معیار بازدارندگی از تهاجم دشمن، از اخف و اسهل تا شدید و شدیدتر [از داد و فریاد و کمک‌خواهی تا زدن، مجروح کردن و تا کشتن مهاجم] می‌باشد.(۵۸) و گفتیم که در دفاع نیز ابتدا حفظ نفس و سپس عضو و سرانجام، حفظ مال از تهاجم دشمن اولویت دارد.(۵۹) همچنین، در شرایط دفاع همکاری با حاکمان جور نیز جایز است(۶۰) به تعبیر شهید اول (۷۸۶ق)، فقه شیعه کسی را که در دفاع از جان و مال و حریم خویش به قتل رسیده باشد، «شهید» دانسته است.(۶۱)

تلاش در بازگشت به صلح

ملاحظات اجمالی بالا موضع بنیادین اسلام شیعی درباب ماهیت دفاعی جهاد را نشان می‌دهد. اما جنگ دفاعی نیز بر اساس دیدگاه شیعه باید در کم‌ترین زمان ممکن پایان یافته و طرفین تخاصم به وضع پیش از جنگ برگردند. به عبارت دیگر، ضرورت‌های دفاع نمی‌تواند بهانه‌ای مشروع برای تطویل جنگ بوده باشد. درست به همین دلیل است که منابع مذهب شیعه پیروان خود را به تلاش در بازگشت مجدد صلح توصیه و تشویق کرده است.

در روایتی، امام علی(ع) یارانش را به اندیشه و اقدام برای مصالحه تشویق می‌کند و از آنان می‌خواهد به جای بدگویی از دشمن چنین دعا نموده و بگویند:

«خدایا خون آنان و ما را حفظ فرما، و بین آنان و ما صلح بر قرار فرما، و آنان را

از خطا و ناآگاهی درباره ما که منتهی به دشمنی با ما شده است بیرون آر و به شناخت درست هدایت‌شان کن...»[۶۲]

تلاش برای صلح در اندیشه‌ی اسلامی نه تنها وظیفه‌ای دینی است و از نظر ایمانی ثواب دارد، بلکه منابع شیعی به آثار وضعی آن نیز توجه داده‌اند. منابع اسلامی بحث از صلح‌جویی بین متخاصمان را تحت عنوان واژه‌ی «استصلاح» طرح کرده است. برخی احادیث نبوی بین اخلاق و صلح رابطه‌ی مستقیمی برقرار کرده‌اند. به‌عنوان مثال، در حدیثی از پیامبر اسلام تأکید شده است که؛ «استصلاح [صلح‌جویی] از مروت و مردانگی است.»[۶۳] منابع روایی شیعه دربابی با عنوان «استصلاح الأعداء» روایات جالبی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم؛[۶۴]

- علی(ع): صلح جوئی با دشمنان با گفتار نیکو و کردار زیبا آسان‌تر از ملاقات آنان و تلاش در غلبه بر یکدیگر در معرکه‌ی جنگ است؛
- امام حسن عسکری(ع): کسی که پرهیزگاری جزو اخلاق و سرشت او است و فضیلت از آرایه‌های شخصیت او است، با حسن ستایشی که دیگران از او خواهند داشت، بر دشمنانش پیروز خواهد شد؛
- علی(ع): کسی که به صلح‌جویی با دشمنش اقدام کند، یارانش زیاد می‌شود؛
- علی (ع): کسی که بین اضداد [مخالفین] صلح‌جویی کند، البته به مراد خود خواهد رسید.

این روایات، همه بر اهمیت صلح‌جویی و تلاش برای تحقق صلح توصیه دارند. متن و سیاق روایات به‌گونه‌ای است که مقدمات رفتاری و گفتاری مهمی برای کسب و حفظ صلح منظور نموده است. در سخن علی(ع) آشکارا بر «گفتار نیکو» و «کردار زیبا» به‌عنوان مقدمه و شرط تحقق صلح اشاره شده است. و امام حسن عسکری نیز صلح را نه امری صرفاً دلبخواهی، بلکه نتیجه‌ی «اخلاق صلح» می‌داند. به تعبیر وی، اخلاق نیکو در برخورد با دیگران نیروی منبعث از

افکار عمومی نیرومندی دارد که موجب حمایت افکار عمومی از صاحبان فضایل اخلاقی و غلبه‌ی آنان بر دشمن می‌گردد.

صلح در فقه اسلامی عقد و قرار شرعی است که با هدف قطع تنازع بین اهل اختلاف و تخاصم منعقد می‌شود. یکی از انواع صلح، صلح بین مسلمین و اهل حرب [جنگ] است. صلح، به تعبیر علامه‌ی حلی، عقد مستقل قائم به خود است که تابع هیچ امر دیگری نمی‌باشد. بنا براین برای طرفین لازم‌الاجراء بوده و جز به توافق طرفین ابطال نمی‌شود.[۶۵]

تحریم غَدر و عهدشکنی

فقیهان شیعه بر منع غَدْر، عهدشکنی و نقض پیمان‌ها در استراتژی دفاعی شیعه حکم کرده‌اند. در *مجمع‌البحرین*، «غدر» به معنای «ترک وفا و نقض عهد و پیمان» تعریف شده است[۶۶] به تعبیر صاحب جواهر عدم جواز غَدر در فقه شیعه مخالفی ندارد؛ زیرا هم نصوص روایی بر آن دلالت دارند، هم قبح ذاتی دارد و هم موجب نفرت مردم از اسلام می‌شود (همان). استناد فقیهان شیعه به روایات ذیل است:[۶۷]

- امام صادق(ع): شایسته نیست که مسلمانان عهدشکنی کنند، و نه به عهدشکنی فرمان دهند، و نه همراه عهدشکنان بجنگند.[۶۸]

- روزی حضرت علی(ع) در بالای منبر کوفه فرمودند: ای مردم، اگر ممنوعیت فریب‌کاری و عهدشکنی نبود، من زیرک‌ترین مردم بودم، بدانید که هر عهدشکنی فجوری دارد و هر فجوری منجر به کفر می‌شود. و برای هر فریبکار پرچمی است که در روز قیامت به آن شناخته شود.[۶۹]

بدین‌سان، نقض میثاق و تعهدات ناشی از قراردادهای متقابل در فقه شیعه تحریم شده است؛ زیرا علاوه بر قبح ذاتی و اضرار به حیثیت اسلام و جامعه اسلامی، از طریق نصوص خاص شیعه نیز منع شده است. معنای حقوقی سخن مزبور آن است که به‌رغم وضعیت جنگی و دفاعی ناشی از هجوم بیگانگان به جوامع اسلامی، فعالیت‌های دفاعی منحصراً در قلمرو دین هستند و نباید ناقض

قراردادها و میثاق‌های دولت/ جامعه اسلامی باشند که به صورت دوجانبه (با مهاجمان) و یا چندجانبه در حقوق بین‌الملل کنونی منعقد شده‌اند.

در این زمینه، جایگاه حقوق معاهداتی شیعه در تنظیم استراتژی دفاع مشروع شیعیان به چند دلیل اهمیت مضاعف پیدا می‌کند: نخست آن‌که شریعت اسلامی مسلمانان را مجاز می‌داند که وارد معاهداتی با رضایت طرفین به صورت دو یا چندجانبه شوند. دوم آن‌که چون فقه شیعه نقض میثاق‌ها و امان‌ها (غدر) را تحریم کرده است، هر نوع فعالیت دفاعی لزوماً ملتزم به معاهدات و قراردادهای پذیرفته شده در میثاق‌های دوجانبه یا روح کلی میثاق‌های بین‌المللی می‌باشد که دولت‌ها یا جوامع اسلامی نیز آن‌ها را امضا کرده‌اند.[۷۰] در این‌جا به اخلاق نظامی و ارزش‌های جنگ در اسلام شیعه می‌پردازیم.

۵. اخلاق نظامی در اسلام شیعه

منظور از اصطلاح اخلاق نظامی، مجموعه‌ی ارزش‌هایی است که در شرایط جنگی رعایت شده یا لازم است که رعایت شود. این ارزش‌ها مجموعه‌ای از اخلاقیات وحقوق لازم‌الرعایه هستند.

اخلاق و حقوق هر دو لازم‌الرعایه هستند و از نظر شریعت اسلامی انجام یا ترک هر دو مستلزم ثواب و عقاب شرعی است. تفاوت این دو در این است که اوامر حقوقی اسلام واجد ضمانت اجرای عینی و بیرونی است، اما اوامر اخلاقی شریعت فاقد تضمین‌های بیرونی بوده و صرفاً به وجدان فرد مؤمن بسته است و از امور وجدانی است. ارزش‌های جنگ در اسلام بسیارند که در این‌جا فقط به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم.

منع از دشنام دشمن

منابع شیعه از دشنام و اتهام و افتراء به دشمنان و مخالفان منع کرده است.قرآن به‌طور کلی توصیه می‌کند که «به سخن معروف [شایسته] سخن بگویید» (بقره/۲۳۵.) در فقه شیعه فحش و سب حرام است[۷۱] امام زین‌العابدین(ع) (۹۴ق) در دعایی از *صحیفه‌ی سجادیه* می‌گوید؛ «سپاس خدای را که به من توفیق داد...

تا بر زبان من کوچک‌ترین لفظ فحاشی یا سخن ناروا یا شکستن حرمت دیگران یا شهادت باطل یاغیبت مؤمن غایب و یا دشنام حاضر و امثال آن نباشد.»[۷۲] پیامبر اسلام(ص) تأکید می‌کند که «اهل شرک را سب نکنید.»[۷۳] در روایتی از امام صادق(ع) آمده است که خویشتنداری و کفّ از دشنام و افترای مخالفان، زیباتر است (همان). از امام باقر(ع) است که فلسفه‌ی منع از دشنام پرهیز از مفسده‌ی بزرگ دشمن‌تراشی است. فلذا می‌گوید دشنام ندهید تا دشمنی عایدتان نشود؛ «لا تسبوا فتکسبوا العداوه لهم.»[۷۴] باز در حدیثی از پیامبر اسلام(ص) است که حتی؛ «شتر را نیز دشنام ندهید زیرا شتر در هنگام نیاز به دیه، خون‌بهای انسان و مهر بانوی کریمه‌ای است.»[۷۵] بالأخره در وصیتی جامع از پیامبر اسلام(ص) است که:

«بر مردمان خشم مگیر، رضایت دیگران را جست‌وجو کن آن‌گونه که دنبال رضایت نفس خویش هستی. مردمان را دشنام نده تا عداوت آنان را موجب نشوی. مردم را دوست داشته باش تا دوستدار تو باشند. با برادرت گشاده‌رو باش و او را آزار نرسان تا از آزار تو در دنیا و آخرت مانع گردد...»[۷۶]

امام علی(ع) وقتی مطلع شدند که برخی از یارانش دشمنان را در میدان جنگ دشنام می‌دهند بلافاصله دستور دادند که از این امر جلوگیری شود. یارانش به امام گفتند مگر ما محق نیستیم؟ امام فرمود:

«محق بودن دلیل بر جواز دشنام نمی‌شود؛ من دوست ندارم که شما زبان به لعن و توهین بگشائید. فقط می‌توانید یاد آور اعمال‌شان باشید. و اگر به جای دشنام در بازگشت‌شان به مصالحه... دعا کنید برای من و شما خوشایندتر است.»[۷۷]

تحریم ترور

هرچند جهاد دفاعی مستلزم هر اقدامی برای واکنش به تجاوز است، تفکر شیعی توسّل به ترور را تحریم کرده است. می‌توان گفت که هیچ‌یک از منابع شیعه از مفهوم «ترور» به‌طور ایجابی سخن نگفته‌اند. بدین‌سان، ترور/ فتک از جمله اقدامات ممنوعی است که فرهنگ دفاعی شیعه و ادبیات فقه دفاعی با آن مواجهه سلبی دارد.

اندیشمندان شیعه تحریم مطلق ترور را از روایت امام صادق(ع) استفاده می‌کنند که امام(ع) نیز از پیامبر اکرم(ص) نقل کرده است. روایت ناظر به داستانی خاص درباره حکم کسی است که امیرالمؤمنین(ع) را سبّ کرده بود. طبق اندیشه شیعه، سبّ ائمه اطهار(ع) همانند سبّ نبی(ص) است. اما امام صادق(ع) از ترور سب‌کننده منع کرد. فقیهان مسلمان با استناد به این رویداد، از آن‌رو که عبارات روایت مطلق هستند، مطلق ترور را تحریم کرده‌اند.

آیت‌الله منتظری در منع ترور، به همین روایت استناد کرده، می‌گوید: در حدیثی معتبر نقل شده است که ابوصباح کفانی به امام صادق(ع) گفت: همسایه‌ای داریم که نسبت به امیرالمؤمنین علی(ع) بدگویی می‌کند. به خدا قسم، اگر اجازه دهید در کمین او می‌نشینم و هنگامی که به دام افتاد، با شمشیر او را می‌کشم. حضرت فرمودند: «ای ابوصباح، این کار ترور است و رسول خدا از ترور نهی فرمودند. ای اباصباح، اسلام مانع ترور است.»[۷۸]

آیت‌الله منتظری سپس به روایت دیگری اشاره می‌کند که با همین مضمون و عبارات، از طریق مسلم بن عقیل از پیامبر اسلام(ص) نقل شده است: پس از این‌که مسلم بن عقیل(۶۰ ـ۶۱ق)، فرستاده امام حسین بن علی(ع)، شهر کوفه را برای ورود امام حسین(ع) مهیّا کرد، ابن‌زیاد به کوفه آمد و با زور و ارعاب و حکومت نظامی، کوفه را تصرف نمود. روزی بنا شد ابن‌زیاد به دیدن شریک بن اعور، یکی از سران کوفه، برود. شریک، که از شیعیان بود، با مسلم قرار گذاشت که مسلم در منزل در جایی پنهان شود و هنگامی که شریک طلب آب کرد، مسلم وارد شود و ابن‌زیاد را ترور کند که در این صورت، طبعاً اوضاع کوفه به نفع مسلم برمی‌گشت، ولی مسلم چنین کاری انجام نداد و پس از اعتراض شریک، حضرت مسلم از پیامبر(ص) حدیثی را نقل کرد که می‌فرمود: «الایمان قید الفتک، فلا یفتک مؤمن»؛ ایمان مانع ترور است و مؤمن ترور نمی‌کند.[۷۹]

نهی از مکر و نیرنگ

فقه شیعه نه تنها ترور را منع کرده، بلکه از هر نوع مکر و نیرنگی، حتی از حمله‌ی شبانه بر نیروهای نظامی دشمن نیز حتی الامکان پرهیز داده است. شیخ

طوسی تأکید کرده است که حمله‌ی شبانه به دشمن مکروه است و شایسته است که در روشنایی روز با آنان مواجهه شود.[۸۰]

به‌طور کلی، هر آن‌چه تحت عنوان مکر و نیرنگ قرار گیرد از دیدگاه فقه شیعه منع شده است. از امام صادق(ع) نقل است که، «بر مسلمانان شایسته نیست که نیرنگ [غدر] کنند، و یا دیگران را به نیرنگ تشویق نمایند، و یا همراه نیرنگ‌بازان بجنگند»[۸۱] علامه‌ی مجلسی در «بیان»/ توضیح روایت فوق می‌نویسد: «منظور آن است که سزاوار نیست که مسلمانان امر و تشویق به نیرنگ کنند. زیرا نیرنگ ظلم و عداوت است، و امر به آن دو جائز نیست، حتی اگر آن‌کس که فریب خورده است کافر بوده باشد.»[۸۲]

اما دستور عمومی منع نیرنگ یک استثنای مهم هم دارد که در فقه شیعه ناشی از «قانون مقابله به مثل» دانسته شده است. یعنی مکر و نیرنگ در مقابل اهل نیرنگ جایز است. در روایتی از امام علی(ع) آمده است: «وفا کردن بر اهل نیرنگ نوعی نیرنگ در پیشگاه خداوند است و مکر نمودن بر اهل مکر نوعی وفاء در نزد خداوند تلقی می‌شود.»[۸۳]

علامه مجلسی در *بحار الأنوار* به آیات قرآنی زیادی درباب مقابله به مثل اشاره می‌کند؛ در آیه‌ی ۱۲۶ نحل تأکید شده است؛ «اگر کسی به شما ستم و تعدی کرد مقابله به مثل نموده و بمانند خودشان پاسخ دهید». آیه‌ی دیگری می‌گوید «اگر کسی به شما تعدی کرد به همان مقدار که مجازات شده‌اید کیفر کنید.» (شوری/۴۰.) زیرا که پاسخ بدی بدی است؛ و چنان‌که از امام علی(ع) نقل شده است، «سنگ پرتاب‌شده را به همان‌گونه که آمده است برگردانید. زیرا شرارت را جز شرارت دفع نتواند کرد.»[۸۴]

اما قرآن ضمن تجویز مقابله به مثل، باز هم عفو و بخشش را ترجیح و توصیه نموده است. در آیه‌ی۴۳ شوری آمده است؛ «و لمن صبر و غفر ان ذلک من عزم الامور؛ و البته کسی که صبر نماید و در گذرد، بی‌گمان این از ستوده‌ترین کارها است».

به هرحال، دلیل این استثنای مهم آن است که اهل نیرنگ همین که به نیرنگ علیه دیگران اقدام می‌کند، به نوعی اعلام جنگ نموده و آشکارا خود و دیگران را

در وضعیت جنگی بالفعل قرار می‌دهد. روشن است که در چنین شرایطی که طرفین در وضعیت جنگ قرار دارند، خدعه و فریب از ابزارهای مشروع تلقی شده است. سخن مشهوری از پیامبر اسلام(ص) وجود دارد که «جنگ، نوعی فریب است؛ الحربُ خدعه.»[۸۵] محقق کَرَکی (مرگ ۹۴۰ق) با استناد به این ادله‌ی دینی، یک جمع‌بندی فقهی ارائه نموده و با قاطعیت می‌گوید؛ «حیله در جنگ جایز است. زیرا جنگ نوعی فریب است. اما مکر و فریب کافران و دست‌اندازی به اموال آنان در شرایط غیر جنگی حرام است.»[۸۶]

تحریم سلاح‌های کشتار جمعی

رسول‌الله(ص) از کاربرد سم در سرزمین مشرکین نهی کرده است.[۸۷] منظور از القاء سم عبارت است از ریختن سم در آب مورد استفاده‌ی دشمن یا پخش سم در هوا است که موجب بیماری یا مرگ افراد غیرنظامی (civil) می‌شود.[۸۸] علامه‌ی حلی (۶۴۸_۷۲۶ق) این نهی را حمل بر کراهت کرده و در صورت نیاز جایز دانسته است. وی همچنین حکم جواز جمیع سلاح‌های نظامی را در صورت نیاز پذیرفته است.[۸۹] سیدعلی طباطبایی (۱۲۳۱ق) با اشاره به برخی منابع فقهی از تحریم القاء سم سخن گفته است[۹۰] شیخ طوسی (۴۶۰ق) درباره‌ی تحریم یا حداقل کراهت القاء سم می‌نویسد؛

«در شرایط جنگ با غیرمسلمانان، استفاده از انواع ابزارهای جنگی به جز القاء سمّ در سرزمین آنان جایز است. اما القاء سم مکروه است زیرا در ریختن سمّ به سرزمین آنان امکان هلاک کسانی نظیر کودکان وزنان و دیوانگان است که کشتار آنان جایز نیست»[۹۱]

بیان شیخ طوسی ناظر به نکته‌ای است که در ادبیات فقهی «مناط احکام» خوانده می‌شود. یعنی یک قیاس کلی منطقی، و نه فقهی شکل گرفته است که مبنای حکم بر منع شرعی استفاده از هر نوع سلاح‌های کشتار جمعی (civil) است که البته القاء سم تنها یکی از مصادیق آن است. نه آن‌که فقط خصوص القاء سم نامشروع بوده باشد. قیاس زیر این نکته را توضیح می‌دهد:

الف) کشتار کودکان و زنان و دیوانگان و دیگر افراد بی‌گناه (civil) جایز نیست؛
ب) هر سلاح جنگی که موجب کشتار افراد مدنی(civil) باشد ممنوع است؛
ج) القاء (ریختن) سم موجب کشتار افراد مدنی(civil) است؛
د) پس، القاء سم در بلاد دشمن ممنوع است.

بدین‌سان، استدلال فقهی با پیوند میان چنین دلیل شرعی (روایت منع القاء سم)، با چنان مناط عقلانی(احتمال آسیب غیرنظامیان)، به حکم کلی منع استفاده از هر نوع سلاح کشتار جمعی می‌رسد.

فقه شیعه، همچنین بستن آب بر روی دشمن، محاصره و منع دشمن از آب‌های آشامیدنی را ناشایست شمرده است.

منع تعرض به غیر نظامیان

فقه شیعه حمله به غیرنظامیان (civil) را جز در شرایط «تترّس» ممنوع کرده است. منظور از تترس در فقه‌الجهاد این است که نیروهای نظامی دشمن خود را در درون حلقه‌ی انسانی از غیرنظامیان یا اسرای نظامی مسلمان قرار داده و در واقع از آنان به‌عنوان سپر انسانی برای حفاظت خود در کوران جنگ استفاده کنند. تترس از واژه‌ی «تُرس» آمده است؛ محفظه‌ای فولادی در دور دسته‌ی شمشیر بود که دست شمشیر زن در درون آن قرار می‌گرفت و از ضرب شمشیر حریف حفاظت می‌شد.[۹۲]

در بین غیرنظامیان نیز، به‌خصوص رعایت حال و احترام زنان، کودکان و پیران بیشتر توصیه شده است. ابن‌براج طرابلسی(۴۰۰_۴۸۱ق) تأکید می‌کند که اگر نظامیان مهاجم در التهاب جنگ، کودکان را سپر خود کنند تیر انداختن به سمت دشمن، آن هم نه به قصد کودکان، بلکه به قصد نظامیان جایز است. و هرگاه که التهاب جنگ فروکش نموده باشد نمی‌توان به کودکان به هیچ وجهی آسیب رساند.[۹۳] فقه اسلامی، البته در این فرض، قتل مسلمان را هم جایز دانسته است.[۹۴] علامه‌ی حلی و دیگر فقیهان شیعه، حکم فوق را به تترس زنان و پیران توسط کفار در شرایط جنگی هم تعمیم داده است.[۹۵] وی در جای دیگری، جواز هجوم به غیرنظامیان، اعم از زن و کودک را، که سپر انسانی نیروهای نظامی قرار

گرفته‌اند، مشروط به وضعیتی اضطراری کرده است که خوف شکست از دشمن، در صورت عدم حمله به غیرنظامیان، احتمالی قریب به یقین بوده باشد.(۹۶)

از جمله غیرنظامیان که احترام ویژه‌ای از دیدگاه اخلاق نظامی در فقه شیعه دارند، اصحاب علم و دین می‌باشند که موضع بی‌طرفی دارند. از نظر فقه شیعه رعایت حال و جان آنان لازم است. پیامبر اسلام(ص) در اعزام نیروهای مسلح برای جنگ موته ــ سال ۸ ق (۹۷)ــ توصیه‌های مهمی به سپاه اسلام داشت و یکی از این توصیه‌ها عدم تعرض به دانشمندان و نمایندگان مذاهب بود که موضع بی‌طرفی در جنگ داشتند.(۹۸) فقیهان شیعه و سنی نیز، با استناد به همین توصیه‌ها، حکم بر عدم تعرض به دانشمندان و صومعه‌نشینان و متخصصان اصحاب حرفه و صنعت داده‌اند که غیر مؤثر در جنگ هستند.(۹۹) [1]

رعایت محیط زیست

حفظ و صیانت از محیط زیست و میراث تمدن بشری، از جمله مصادیق اخلاق نظامی تلقی شده است. فقه شیعه در این‌باره، به‌خصوص به سه مورد عمده توجه نموده است. در زیر به این موارد سه‌گانه، به اجمال، اشاره می‌کنیم.

۱. منع از آسیب به درختان و مزارع

در روایات بسیاری از قطع درختان و به‌ویژه درختان میوه و آتش زدن مزارع منع شده است.(۱۰۰) و فقط در یک مورد در مجموعه‌ی روایی *بحارالانوار* از جواز قطع درختان بدون میوه/غیر مثمر، آن هم در شرایط اضطرار سخن گفته شده است.(۱۰۱) همین روایات ادله‌ی فقهی درباب مسئولیت نظامیان در حفظ محیط زیست است.

---

۱. در این‌باره، البته اختلاف‌نظر هم وجود دارد. مثلاً علامه حلّی چون تصور می‌کند اکثر نیروهای نظامی ــ بنا بر سنّت قدیم که ارتش متخصص نبود ــ از اصحاب حرفه و صنعت هستند، پس، استثنای آن‌ها فلسفه‌ی جنگ و دفاع را از بین می‌برد، حکم به جواز هجوم به متخصصان داده‌اند. اما به‌نظر می‌رسد که تصور علامه درست نباشد. زیرا منظور اساساً متخصصان و دانشمند به طرف در جنگ و در عین‌حال مفید به عموم جوامع است که آسیب به آنان موجب فاجعه‌ی انسانی و اخلاقی می‌شود.

شهید ثانی(۹۶۶ق) از کراهت قطع درختان و آتش زدن محیط جز در مواقع ضرورت سخن گفته است. اما توضیح روشنی از مصادیق ضرورت ندارد.[۱۰۲] منابع فقهی دیگر نیز تقریباً چنین حکمی را تکرار کرده‌اند. سیدعلی طباطبایی(۱۲۳۱ق) نیز به صراحت اشاره می‌کند که درختان میوه را نباید قطع کرده و مزارع و کشتزارها را نباید آتش زد.[۱۰۳] آیت‌الله خوئی با اشاره به ادله‌ی تحریم قطع درختان و آتش زدن مزارع، اضافه می‌کند که؛ «چه‌بسا گفته می‌شود که روایات بدون هرگونه معارضی به سمت تحریم تمایل دارند و مشهور نیز بدان عمل کرده است. بنابراین چاره‌ای جز قول به تحریم نیست. اما [عملاً] التزام [دائم] به تحریم ممکن نیست. زیرا اگر چنین حکمی ثابت باشد... مستلزم حرج شدید [برای مدیریت جنگ] خواهد بود. بنابراین لازم است استثناهایی را لحاظ نمود.»[۱۰۴]

۲. منع از تخریب بناها و آبادانی‌ها

پیامبراسلام(ص) در دستور العملی به نظامیان فرمود؛ «بناها را ویران نکنید؛ ولا تهدمن بناء»[۱۰۵] علامه‌ی حلی، ظاهراً، چنین منعی را متوجه بناهای غیرنظامی دانسته و درباب بناهای نظامی نیز در صورت عدم ضرورت حکم به کراهت نموده است. اما در صورت ضرورت، حتی اگر اسرای مسلمان هم داخل این قلعه‌ها باشند، تخریب بناهای نظامی جایز دانسته شده است.[۱۰۶] شیخ طوسی و دیگر فقیهان نیز جواز تخریب منازل و قلعه‌ها را مشروط به ظن غالب در ضرورت این اقدام نظامی معرفی کرده‌اند و پرهیز از تخریب را بهتر دانسته‌اند.[۱۰۷]

ابن‌ادریس حلی(۵۹۸ ق) از هجوم‌های نظامی که باعث تخریب گسترده‌ی بناها، و تخریب زیرساخت‌های جامعه شود، همانند استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی منع کرده و می‌گوید: «می‌توان در جنگ انواع شیوه‌های جنگی را به کار بست، جز تخریب عمومی خانه‌های مردم از طریق آب انداختن در آن‌ها، یا آتش زدن خانه‌ها، یا القاء سم در سرزمین دشمن»[۱۰۸] ابن ادریس آشکارا تخریب مسکن و دیگر زیرساخت‌های ضرور زندگی را در کنار منع استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی قرار داده و، با تعمیم این به آن، به منع هر دو حکم می‌کند.

در راستای دیدگاه فوق، فقه اسلامی توجه زیادی به حفظ تأسیسات و زیرساخت‌های حیاتی و به‌ویژه آب‌رسانی در جامعه‌ی جنگ‌زده دارد. فقیهان شیعه هرچند در شرایط جنگی محاصره‌ی دشمن و منع تردد آن‌ها را جایز می‌دانند، اما، در خصوص منع آب‌رسانی حتی به نیروهای نظامی نیز تردیدهای روشنی دارند. چون ظاهر روایات ناظر به تحریم است، برخی از تحریم مطلق منع آب ازجنگجویان دشمن سخن گفته‌اند و برخی دیگر نیز آن را حمل بر کراهت کرده و تنها در شرایط بسیار ضروری حکم بر جواز کرده‌اند.[۱۰۹]

همچنین توصیه شده است رزمندگان مسلمان نباید به بهانه‌ی جنگ و ضرورت‌های جنگی به آب‌های خصوصی مالکان خصوصی دست‌اندازی کنند. و تأسیسات آنان را غصب کنند. در روایتی از علی(ع) توصیه شده است که؛ «نظامیان نباید به آب‌های خصوصی مالکان خصوصی دست‌اندازی کنند، و بی‌اجازه و رضایت آنان از آب‌های‌شان بنوشند...و نباید اموال و چارپایان کسی را غصب کنند.»[۱۱۰]

۳. منع از آسیب به حیوانات

پیامبر اسلام(ص) نیروهای نظامی را از آسیب زدن به حیوانات منع فرمودند؛ و توصیه کردند که «حیوانات حلال‌گوشت را نیز جز به اندازه نیاز ذبح نکنند.»[۱۱۱] منابع روایی و فقهای مشهور اهل سنت، نهی پیامبر(ص) از آسیب رساندن به چارپایان را نقل و استناد کرده‌اند. از امام صادق(ع) ــ ششمین امام شیعه ــ نیز چنین نقل شده است؛

۶ «در وصیتی از پیامبر(ص) است که حیوانات حلال گوشت را جز به انداز نیاز غذایتان نکشید. زیرا حیوانات نیز همانند انسان‌ها ــ زنان و کودکان ــ صاحب حرمت هستند و نباید به‌خاطر خشم بر کفار دشمن هدف کشتار نظامی قرار گیرند.»[۱۱۲]

به‌طورکلی در فقه اسلامی چند امراخلاقی، کنار هم قرار داده شده، و از دیدگاه اخلاق نظامی، لازم الرعایه تلقی شده‌اند؛ منع از سوزاندن مزارع، منع از قطع درختان میوه، منع از کشتار حیوانات، منع از تخریب خانه‌ها، منع از هتک حرمت کشته‌شدگان.[۱۱۳] این همپایگی نشان می‌دهد که حفظ محیط زیست و

حقوق حیوانات در کنار دیگر حقوق بشردوستانه‌ی مربوط به انسان‌ها از دیر باز مورد توجه بوده است.

در این نوشته هر گز به حقوق اسیران جنگی و دیدگاه‌های مختلف در این‌باره در فقه شیعه اشاره نشده است. زیرا بحث درباب حقوق اسیران به علت گستردگی و تنوع خاصی که دارد، نیازمند مقاله‌ی مستقلی است.

۶. خلاصه و نتیجه

برخلاف غرب جدید که نگاهی سکولار به جنگ دارد، ماهیت جنگ و اخلاق نظامی در جهان اسلام خاستگاهی مذهبی دارد. بنابراین نصوص (text) دینی تعیین‌کننده‌ی رفتار انسان مسلمان در خصوص جنگ و اخلاق نظامی در گذشته و امروز می‌باشد. درست به همین دلیل است که بحث جنگ و صلح در جهان اسلام در قلمرو دانشی به نام «دانش فقه» قرار دارد.

فقه در تمدن اسلامی ــ اعم از شیعه و سنی ــ چنان دستگاه دانایی است که رابطه‌ی نص و زندگی تاریخی را برقرار می‌کند. وظیفه‌ی فقه آن است که پرسش‌های تاریخی انسان مسلمان را، مدام به نصوص دینی ارجاع داده و احکام الزام‌آور برای رفتار و کردار انسان مسلمان تدارک نماید. در چنین شرایط معرفت‌شناختی است که نسبتی گسست‌ناپذیر بین فقه و جنگ ــ به‌عنوان بخشی از پرسش‌های جامعه‌ی اسلامی ــ ایجاد شده است. بخشی از فقه که فقه‌الجهاد نامیده می‌شود.

فقه اسلامی درباب جهاد، به اعتبار تحولات تاریخی، و نیز تفاوت در مبانی شیعه و سنی، دو تقسیم دوگانه و مهم دارد؛ ۱. تقسیم فقه‌الجهاد به قدیم و جدید؛ و،۲. تقسیم دیدگاه‌های فقهی جهاد به فقه شیعه و سنی.

در این مقاله اشاره کردیم که فقه قدیم اسلامی اصالت را به جهاد می‌داد و آیات مطلق جهادی را که در قرآن آمده‌اند، «ناسخ» آیات مقید دانسته‌اند که جهاد را مشروط به تهاجم دیگران می‌نمود. به همین دلیل هم حکم جهاد را حکم عمومی می‌دانستند که تا قیامت باقی است و دلیلی بر نسخ آن دیده نمی‌شود. برعکس، نظریه‌های جدید فقهی از اصالت صلح صحبت می‌کنند و در

تفسیر آیات جهادی قرآن به قاعده‌ی عقلانی و جهان‌شمولی استناد می‌کنند که «امر مقید و مشروط مفسر امر مطلق و نامشروط است». بنابراین ضرورت دارد آیات مطلق جهاد در قرآن به اعتبار آیات مقید تفسیر و تبیین شوند که جهاد را مشروط به تحقق تهاجم بیگانگان نموده است. در نتیجه، جهاد در اسلام مطلقاً ماهیت دفاعی دارد. نظریه‌های جدید فقهی اندیشه‌ی کلاسیک مسلمانان در تقسیم جهاد به ابتدایی و دفاعی را از بنیاد انکار و نامربوط می‌دانند.

اشاره کردیم که فقه کلاسیک شیعه به‌گونه‌ای حاشیه بر فقه سنی است و بنابراین تقسیم جهاد به جهاد ابتدایی و دفاعی را پذیرفته بود. اما فقه شیعه چون مبنای امامت امام معصوم را اساس اندیشه خود می‌داند از ابتدا مسیری متفاوت با فقه اهل سنت درباب جهاد را طی نمود. براساس فقه کلاسیک شیعه هرچند جهاد ــ همانند فقه کلاسیک اهل سنت ــ قابل تقسیم به جهاد ابتدایی و دفاعی است، اما بر اساس نظریه‌ی مشهور شیعه، جهاد ابتدایی از اختصاصات امام معصوم و مشروط به حضور او است. بنابراین، در دوره‌ی غیبت؛ یعنی از سال ۲۶۱ق تاکنون، که امام دوازدهم شیعه در غیبت است، جهاد ابتدایی نیز تعطیل و از دیدگاه فقه شیعه نامشروع است.

بدین‌سان، با توجه به مبنای شیعه درباب امامت و جهاد، تقسیم جهاد به ابتدایی و دفاعی امری صرفاً نظری است که در شرایط غیبت کاربرد عملی ندارد. درست به همین دلیل است که فقه شیعه، اعم از قدیم و جدید، همواره بر وجه مطلقاً دفاعی جهاد در دوره‌ی غیبت و، با توجه به پدیده‌ی غیبت، تأکید و توجه دارد.

نکته‌ی فوق مهم‌ترین وجه تمایز فقه شیعه و سنی درباب جهاد و دفاع است که دو نظام فقهی را آشکارا تمایز می‌افکند. فقه شیعه با توجه به پدیده‌ی غیبت، فقهی تراژیک است و چنین می‌اندیشد که در فقدان معصوم البته جامعه مؤمنان جامعه‌ای ناقص است و حتی به فرض پذیرش نظری جهاد ابتدایی، شیعه‌ی عصر غیبت مجاز به اقدام به آن نیست. زیرا در چنین پدیده‌های عظیمی نمی‌توان به درک ناقص انسان‌ها و حاکمان غیر معصوم اعتماد نمود. وظیفه‌ی شیعه غیبت همزیستی است و نه جهاد؛ صلح است و نه جنگ؛ دفاع است نه هجوم ابتدایی.

در این مقاله، علاوه بر دیدگاه اصولی شیعه، درباب جهاد و دفاع، به اخلاق نظامی و ارزش‌های مثبت و منفی در جنگ از دیدگاه شیعه نیز اشاره نمودیم. در این‌باره، هرچند دیدگاه شیعه و سنی ممکن است یکسانی‌هایی داشته باشند، اما به اعتبار اقتضای مقاله، به روایت شیعی و تفسیرهای شیعه از منابع دینی درباب اخلاق نظامی و ارزش‌های جنگ و صلح تکیه شده است.

یادداشت‌ها

الف) ارجاعات متن

۱. الخوئی، *مصباح الاصول*، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۴۷.

۲. البعلی، *المطلع*، ۱۹۸۱، ص ۲۰۹.

۳. المقری، *الناسخ و المنسوخ*، ج ۱، ص ۲۹_۳۰/ ابن حزم، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷.

۴. السرخسی، *المبسوط*، ۱۹۸۶، ج ۱۰، ص ۲.

۵. شافعی، *الأم*، ۱۳۹۳ق، ج ۴، ص ۱۶۱.

۶. المقدسی، *الکافی*، بی تا، ج ۴، صص ۲۵۲_۲۵۴.

۷. القرطبی، *الکافی*، ۱۴۰۷ ق، ص ۲۰۵.

۸. ابوالبرکات، *الشرح الکبیر*، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۲.

۹. الزیعلی، تبیین الحقایق، ۱۳۱۳ق، ج ۳، ص ۲۴۱.

۱۰. الطوسی، *النهایه*، بی‌تا، ص ۲۸۹_۲۹۰.

۱۱. صالحی، *جهاد*، ۱۳۸۲ش، ص ۴۶.

۱۲. نجفی، *جواهرالکلام*، ۱۳۶۲ش، ج ۲۱، ص ۳.

۱۳. عبده، *المنار*، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۱۰_ ۲۱۵.

۱۴. مطهری، *جهاد*، ۱۳۷۳ش، ص ۷.

۱۵. الفضلی، *دروس*، ۱۴۲۰ق، ص ۱۴۳_۱۴۶.

۱۶. صالحی، پیشین، ص ۳۰ _۳۲.

۱۷. مطهری، پیشین، ص ۷.

۱۸. مطهری، پیشین، ص ۱۸.

۱۹. الطبری، تفسیر الطبری، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۱۲۴.

۲۰. الطباطبایی، *ریاض المسائل*، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۸۷ و ۴۹۵.

۲۱. المجلسی، *بحارالانوار*، ۱۹۸۳ق، ج ۱۹، ص ۱۳۷.

۲۲. مصطفی الخمینی، ثلاث رسائل، ۱۴۱۸ق، ص ۴۱.

۲۳. صالحی، پیشین، ص ۲۰_۲۲.

۲۴. ری شهری، *میزان الحکمه*، ۱۳۷۵ش، ج ۲،۱۶۲.

۲۵. المجلسی، پیشین، ج ۹۷، ص ۴۷/ ری شهری، همان.

۲۶. عبده، *نهج‌البلاغه*، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۸۹

۲۷. نمازی، *مستدرک*، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۳۰۸.

۲۸. نمازی، همان، ص ۳۰۹.

۲۹. المجلسی، *بحار*، ج ۵۶، ص ۳۲.

۳۰. مجلسی، همان.
۳۱. ص/۲۷ـ ۲۸.
۳۲. نمازی، همان، ج۸، ص۱۹۵.
۳۳. علامه حلی، *تحریر الوسیله*، ۱۴۲۰، ج۲، ص۱۳۲.
۳۴. شهید اول، *اللمعه*، ۱۴۱۱ق، ص۷۲.
۳۵. ابن ادریس، *السرائر*، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۴.
۳۶. نجفی، جواهر، ۱۳۶۷ش، ج۲۱، ص۱۳.
۳۷. امام خمینی، *تحریر الوسیله*، ۱۳۹۰ق، ج۱، ص۴۸۲.
۳۸. گلپایگانی، الهدایه، ۱۳۸۳، ص۴۶.
۳۹. الخوئی، *منهاج الصالحین*، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۳۶۱ ـ ۳۶۵
۴۰. الخوئی، همان، ص۳۶۴ و بعد.
۴۱. قمی، *جامع الشتات*، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۴۰۲.
۴۲. مجلسی، *بحار*، ج۹۷، ص۲۳.
۴۳. سبزواری، کفایه‌ی الاحکام، ۱۴۲۳ق، ص۳۶۸.
۴۴. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۷.
۴۵. علامه حلی، *تحریر*، پیشین، ج۲، ص۱۳۲.
۴۶. شهید ثانی، پیشین، ج۳، ص۷.
۴۷. الطوسی، *المبسوط*، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۸
۴۸. مجلسی، *بحار*، ج۹۷، ص۲۲ـ۲۳.
۴۹. *نهج‌البلاغه*، خ ۵۱/ مجلسی، *بحار*، ج۳۲، ص ۴۴۱ـ۴۴۲.
۵۰. مجلسی، *بحار*، ج۹۷، ص۲۳.
۵۱. مجلسی، همان، ص۷ـ ۹.
۵۲. علامه حلی، قواعد الأحکام، ۱۴۱۳ق، ج۳ ، ۵۷۱.
۵۳. همان، ص۵۷۲.
۵۴. علامه‌ی حلی، *منتهی المطلب*، ۱۳۳۳ش، ج۲، ص۹۰۲.
۵۵. علامه حلی، *تذکره‌ی الفقهاء*، چ قدیم، ج، ص۴۵۷.
۵۶. همان، ج۹، ص۴۳۵.
۵۷. انصاری، *الموسوعه*، ۱۴۱۵ق، ج۳،ص۲۲.
۵۸. فیض، *التحفه السنیه*، خطی، ص۲۰۲.
۵۹. ابن ابی جمهور، *الأقطاب*، ۱۴۱۰ ق، ص۱۰۵.
۶۰. شهید اول، الدروس، ۱۴۱۲ق، ج ۲،۳۰.

۶۱. شهید اول، *البیان*، چ سنگی، ص۲۸.
۶۲. مجلسی، بحار، ج ۳۲، ص۳۹۹.
۶۳. ری شهری، پیشین، ج ۴، ص۲۹۸۴.
۶۴. همان، ج۳،ص۱۸۴۹.
۶۵. علامه‌ی حلی، *تحریر الأحکام*، ۱۴۲۰، ج ۳، ص۵.
۶۶. نجفی، جواهر الکلام، پیشین، ج ۲۱، ص۷۸.
۶۷. الحر العاملی، وسائل الشیعه، ۱۳۷۶، ج۱۵، ص۶۹ـ۷۰
۶۸. همان، ص۶۹.
۶۹. همان، ص ۷۰/صالح، *نهج‌البلاغه*، ۱۳۹۵ق، ص۳۱۸.
۷۰. شواتز، تروریسم، ۱۳۸۲، ص۲۷۹ـ۳۸۰.
۷۱. الخوئی، *مصباح الفقاهه*، پیشین، ج ۱، ص۲۲و۳۵۳.
۷۲. امام زین‌العابدین، *صحیفه سجادیه*، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶.
۷۳. البحرانی، *الحدائق*، ۱۳۶۱، ج۱۸، ص۱۵۵.
۷۴. روحانی، *فقه الصادق*، ۱۴۱۳ق، ج۱۴، ص۲۹۳.
۷۵. نوری، *مستدرک الوسایل*، ۱۹۸۸، ج۸ ص۲۶۲.
۷۶. الحرانی، *تحف العقول*، ۱۳۶۳، ص۴۲/ بحار، ج۷۴، ص۱۴۵.
۷۷. مجلسی، بحار، ج ۳۲، ص۳۹۹.

78. www.deedgah.org.

۷۹. همان.
۸۰ الطوسی، *النهایه‌ی*، ۱۹۸۴، ص۲۹۸.
۸۱ مجلسی، بحار، ج۷۲، ص۲۸۹.
۸۲ همان، ص۲۸۹ـ۲۹۰.
۸۳ همان، ص۹۷.
۸۴ همان، ج۷۲، ص۲۱۲.
۸۵ علامه حلی، *المنتهی*، پیشین، ج ۲، ص۹۱۳.
۸۶ الکرکی، *جامع المقاصد*، ۱۴۰۸ ق، ج ۳، ص۳۸۸.
۸۷ مجلسی، بحار، ج ۱۹، ص۱۷۷ـ ۱۷۸.
۸۸ محقق الحلی، *الشرایع*، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص۲۳۸.
۸۹ علامه حلی، *التحریر*، پیشین، ج ۱، ص۱۳۵.
۹۰. الطباطبایی، *الریاض*، ۱۴۱۵ق، ج۷، ص۵۰۴.
۹۱. الطوسی، الإقتصاد، ۱۴۰۰ق، ص۳۱۳.

۹۲. شیخ انصاری، المکاسب،۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۶۷.
۹۳. ابن البراج، *جواهر الفقه*، ۱۴۱۱ق، ص ۵۰.
۹۴. محقق الحلی، *الشرایع*، پیشین، ج ۴، ص ۹۷۱.
۹۵. علامه حلی، *المنتهی*، پیشین، ج ۲، ص ۹۱۰
۹۶. علامه حلی، *التذکره*، پیشین، ج ۱، ص ۴۱۳.
۹۷. طبری، تاریخ طبری، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۳۲۱.
۹۸. مجلسی، بحار، ج ۲۱، ص ۶۰.
۹۹. نجفی، جواهر، ج ۲۱، ص ۷۶/ علامه، تذکره، ج ۱، ص ۴۱۲.
۱۰۰. مجلسی، *بحار*، ج ۱۹، ص ۱۷۹.
۱۰۱. مجلسی، ج ۹۷، ص ۲۵.
۱۰۲. شهید الثانی، *المسالک*، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۶.
۱۰۳. طباطبایی، *الریاض*، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۸.
۱۰۴. الخوئی، *الحج*، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۱۴.
۱۰۵. *بحار*، ج ۲۱، ص ۶۰.
۱۰۶. علامه حلی، *التحریر*، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۵.
۱۰۷. الطوسی، *المبسوط*، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۱۱.
۱۰۸. ابن‌ادریس، السرائر، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۷ ـ ۸
۱۰۹. الطباطبایی، *الریاض*، ج ۷، ص ۴ـ۵.
۱۱۰. مجلسی، *بحار*، ج ۳۴، ص ۱۶ـ ۲۵و۱۳.
۱۱۱. مجلسی، *بحار*، ج ۱۹، ص ۱۷۹.
۱۱۲. علامه حلی، *التذکره*، ج ۱، ص ۴۱۳.
۱۱۳. جنگ الحلبی، *الکافی*، ۱۴۰۳، ص ۲۵۶.

ب) کتاب‌ها

ـ ابن ابی جمهور، محمد بن علی بن ابراهیم الاحسائی، ***الاقطاب الفقهیه علی مذهب الامامیه***، تحقیق الشیخ محمد الحسون، قم؛ مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۱۰ق.
ـ زین‌العابدین(ع)، امام سجاد، (۱۳۶۳). ***الصحیفه السجادیه***، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، قم.
ـ امام علی،(۱۴۱۲ ق). ***نهج‌البلاغه***، ج ۳، تحقیق محمد عبده، دار المعرفه، بیروت.
ـ ــــــ (۱۳۹۵ ق). ***نهج‌البلاغه***، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت،
ـ الانصاری، شیخ مرتضی، (۱۴۱۷). ***المکاسب***، ج ۲، مؤسسه الهادی، قم.
ـ انصاری، محمد علی، (۱۴۱۵ق). ***الموسوعه الفقهیه المیسره***، ج ۳، مجمع الفکر الاسلامی، قم.

- البحرانی، شیخ یوسف،(۱۳۶۱). *الحدائق الناضره*، ج۱۸، تحقیق محمدتقی الایروانی، جامعه مدرسین، قم.
- البعلی، ابو عبدالله محمد بن ابی الفتح الحنبلی، *المطلع علی ابواب الفقه ـ المطلع علی ابواب المقنع*، تحقیق: محمد بشیر الادلبی، دار النشر: المکتب الاسلامی بیروت.
- ابن حزم، علی بن احمد، (۱۹۸۶/۱۴۰۶). *الناسخ والمنسوخ فی القرآن الکریم*، ج.اول. تحقیق: عبد الغفار سلیمان البنداری، دار النشر: دار الکتب العلمیه، بیروت.
- ابو البرکات، سید احمد الدردیر، (۱۹۸۶). *الشرح الکبیر*، ج۲، تحقیق محمد علیش، دارالفکر، بیروت.
- الحرانی، ابن شعبه، (۱۳۶۳). *تحف العقول*، جامعه مدرسین، قم.
- الحرّ العاملی، محمد بن‌حسن،(۱۴۱۶ ق، ۱۳۷۴ ش). ج ۱۵، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم. مؤسسه آل‌البیت.
- الحلبی، ابو الصلاح، (۱٤۰۳ق). *الکافی فی الفقه*، تحقیق رضا استادی، مکتبه امیرالمؤمنین، اصفهان.
- الحلی، ابن ادریس،(۱۴۱۰ق). *السرائر*، ج۲، تحقیق گروه تحقیق، جامعه‌ی مدرسین، قم.
- الحلی، ابن ادریس، (۱۴۱۱ق). *السرائر*، ج۲، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
- الحلی، علامه‌ی حسن‌بن‌یوسف،(۱۴۱۳ق). *قواعد الاحکام*، ج۳، مؤسسه النشر الاسلامی،قم.
- الحلی، علامه‌ی حسن‌بن‌یوسف، (۱۳۳۳ ش). ج ۲، *منتهی المطلب*، مقابله‌ی حسن پیش‌نماز، مطبعه‌ی حاج احمد، تبریز.
- الحلی، علامه‌ی حسن‌بن‌یوسف، *تذکره الفقهاء*، چاپ قدیم، ج۱. مکتبه الرضویه لاحیاء آثار الجعفریه.
- الحلی، علامه‌ی حسن‌بن‌یوسف، (۱۴۲۰). *تحریر الاحکام*، ج۲، مؤسسه‌ی امام صادق، قم.
- الحلی، الشیخ جعفر، (۱۴۰۹ق). *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، ج۱، السید صادق الشیرازی، انتشارات الاستقلال، تهران.
- الخمینی، روح الله، (۱۳۹۰). *تحریرالوسیله*، مطبعه الآداب، نجف.
- الخمینی، السید مصطفی، (۱۴۱۸ ق). *ثلاث رسائل [ولایه.التقیه]*، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، قم.
- الخوئی، سید ابوالقاسم، (۱۴۰۷ق). *کتاب الحج*، ج[illegible]، انتشارات لطفی، قم.
- الخوئی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۷ق). *مصباح الأصول*، ج۲، تقریر محمد سرور الواعظ الحسینی، مکتبه الداوری، قم.
- الخوئی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۰). منهاج الصالحین، مدینه العلم، قم.
- الروحانی، سیدمحمد صادق، (۱۴۱۳ق). *فقه الصادق*، ج۱۴، دار الکتاب، قم.

- سبزواری، *کفایه الاحکام*، (۱۴۲۳ق). ج ۱، جامعه مدرسین، قم.
- السرخسی، شمس‌الدین، (۱۹۸۶/۱۴۰۶). *المبسوط*، ج ۱۰، دار المعرفه، بیروت.
- الشافعی، محمد بن ادریس، (۱۳۹۳ق). *الأم*، ج ۴، دار المعرفه، بیروت.
- دیوید آرون شواتز،(۱۳۸۲). «*تروریسم بین‌الملل و حقوق اسلامی*»، ترجمه زهرا کسمتی، مجموعه تروریسم، گردآوری و ویرایش رضا طیّب، مقاله، نشر نی، تهران، ص ۲۸۰ ـ ۳۷۹.
- الزیعلی، فخرالدین عثمان ابن علی الحنفی، (۱۳۱۳ق). ج ۳. *تبیین الحقایق*، دارالکتب الاسلامی، القاهره.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله، (۱۳۸۲). *جهاد در اسلام*، نشر نی، تهران.
- الطباطبایی، سید علی، (۱۴۱۲ق). *ریاض المسائل*، ج ۱، مؤسسه آل البیت، قم.
- الطباطبایی، السید علی، (۱۴۱۵ق). *ریاض المسائل*، ج ۷، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
- الطبری، محمد بن الجریر،(۱۹۸۳). *تاریخ الطبری*، ج ۲، مؤسسه الأعلمی، بیروت.
- الطبری، محمد بن جریر، (۱۴۰۵ق). *تفسیرالطبری*، ج ۱۰، دار الفکر، بیروت.
- الطرابلسی، قاضی عبدالعزیز بن البراج، (۱۴۱۱). *جواهر الفقه*، تحقیق ابراهیم بهادری، جامعه‌ی المدرسین، قم.
- الطوسی، ابوجعفر شیخ محمد، (۱۳۸۷ق). *المبسوط فی فقه الامامیه*، ج ۲. تحقیق محمد تقی الکشفی، مکتبه المرتضویه، تهران.
- الطوسی، الشیخ ابو جعفر محمد،(۱۴۰۰ ق). *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*، مکتبه‌ی جامع چهلستون قم.
- الطوسی، شیخ ابوجعفر محمد، (۱۹۸۴). *النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی*، دار الاندلس، بیروت.
- الطوسی، شیخ ابوجعفر محمد، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی*، دار الاندلس،بیروت.
- الطوسی، شیخ ابوجعفر محمد، (۱۳۷۸ق). *المبسوط*، ج ۲، تحقیق محمدتقی الکشفی، المکتبه المرتضویه، تهران.
- العاملی، جمال‌الدین محمد مکی شهید اول، (۱۴۱۲ ق). *الدروس الشرعیه*، ج ۲، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
- العاملی، جمال‌الدین محمد مکی شهید اول، *البیان*، چاپ سنگی، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم.
- العاملی، جمال‌الدین محمد مکی شهید اول، (۱۴۱۱ق). *اللمعه الدمشقیه*، تحقیق علی الکورانی، دار الفکر، بیروت.
- العاملی، زین‌الدین علی‌بن‌مشرف شهید ثانی،(۱۴۱۳ ق). *مسالک الافهام*، مؤسسه معارف اسلامی، قم،۱۴۱۳ق،ج ۳.
- عبده، شیخ محمد، (۱۴۱۷ق). *تفسیر المنار*، بیروت.
- الفضلی، الشیخ عبد الهادی، (۱۴۲۰ هـ . ق). *دروس فی أصول فقه الإمامیه*، مؤسسه

ام‌القرا للتحقیق و النشر، بیروت.
- الفیض الکاشانی، محمد، *التحفه السنیه*، عبدالله جزایری، نسخه‌ی خطی؛ میکرو فیلم در کتابخانه‌ی آستان قدس؛ مشهد.
- القرطبی، ابوعمریوسف‌بن‌عبد، (۱۴۰۷). *الکافی لابن‌ابی البرکات*، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- قمی، میرزا ابوالقاسم؛ (۱۴۱۳). *جامع الشتات*، ج ۱، تحقیق مرتضی رضوی، کیهان، تهران.
- الکرکی، الشیخ علی بن الحسین المحقق الثانی، (۱۴۰۸ق). جامع المقاصد، ج ۳. مؤسسه آل البیت، قم.
- گلپایگانی، سید محمدرضا، (۱۳۸۳). *الهدایه الی من له الولایه*، دار القرآن الکریم، قم.
- المجلسی، محمد باقر، (۱۹۸۳). *بحارالانوار*، ج ۵۶، ۹۷، ۱۹، مؤسسه الوفاء، بیروت.
- مطهری، (۱۳۷۳). مرتضی، *جهاد*، صدرا، قم.
- المقدسی، عبدالله بن قدامه، *الکافی فی فقه ابن حنبل*، ج۴، المکتب الاسلامی، بیروت؛ بی‌تا،
- المقری، هبه الله بن سلامه بن نصر،(۱۹۸۴/۱۴۰۴). *الناسخ و المنسوخ*، ج ۱. تحقیق: وهیر الشاویش و محمد کنعان، دار النشر: المکتب الاسلامی، بیروت.
- النجفی، شیخ محمدحسن، (۱۳۶۲). *جواهرالکلام*، ج ۲۱، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
- النجفی، شیخ محمدحسن،(۱۳۶۷ ش). *جواهرالکلام*، ج ۱۶، ۲۱. تحقیق عباس قوچانی، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
- نمازی شاهرودی، علی، (۱۴۱۹). *مستدرک سفینه البحار*، ج ۶، تحقیق حسن نمازی، مؤسسه الاسلامی لجماعه المدرسین بقم المقدسه، قم.
- النوری، میرزا حسین، (۱۹۸۸). *مستدرک الوسائل*، ج ۸ دار احیاء التراث، بیروت.

ج) ارجاعات اینترنتی

Montazeri, Ayatollah Husayn Ali, ***Statement on the Islam and Terrorism***, 2005, available at

http://www.bbc.co.uk/persian/iran/story/2005/07/050711_mj-montazeri statement .shtml 2004, available at

www.deedgah.org

فصل یازدهم

خاورمیانه بزرگ؛ معمای اسلام‌گرایی و دموکراسی[1]

امروزه، به‌ندرت کشوری اسلامی یافت می‌شود که در آن، جنبش احیاگری اسلامی به‌عنوان یکی از گرایشات اصلی سیاسی مطرح نباشد. بنیادگرایی اسلامی واکنشی به پیامدهای منفی استعمار و امپریالیسم بوده است. فراملی شدن بنیادگرایی اسلامی نه تنها از ذات و جوهره آن نشأت می‌گیرد بلکه از این واقعیت نیز ناشی می‌شود که علت بی‌عدالتی‌ها و تبعیض‌ها را در ماهیت سلطه‌جویانه نظام سرمایه‌داری از یک‌سوی، و دولت‌های استبدادی منطقه از سوی دیگر می‌بینند.

بنیادگرایی دینی بیانگر دیدگاه آن دسته گروه‌های دینی است که در پی اجرای بی‌کم‌وکاست متون مقدس دینی هستند و از نظر آن‌ها جایی برای تعابیر چندگانه وجود ندارد. در جنبش‌های بنیادگرایانه دینی، دستیابی به معنای دقیق متون مذهبی به دسته‌ای مفسران صاحب منزلت ازجمله کشیش‌ها، روحانیون و دیگر رهبران دینی محدود نمی‌شود. بنیادگرایی بیش از آن‌که با محتوای باورهای دینی سروکار داشته باشد، به این موضوع می‌پردازد که چگونه از این باورها دفاع و آن‌ها را توجیه کند. شایان ذکر است که در سی سال گذشته بنیادگرایی اسلامی و مسیحی با قدرت رشد کرده و خطوط سیاست‌های ملی و بین‌المللی را شکل داده‌اند.

---

۱. بهار ۱۳۸۵.

از سوی دیگر، غرب در تلاش است مسئله سرخوردگی ملل آسیب‌دیده را نادیده انگاشته و افراط‌گرایی مذهبی را دلیل ظهور تروریسم نشان دهد. با این حال، اندیشه سیاست‌گزاران غرب نیز بر استبداد و فقدان دموکراسی، و نیز، عقب‌ماندگی فرهنگی‌ـاقتصادی به‌مثابه دلایل ظهور و تداوم به اصطلاح بنیادگرایی اسلامی در منطقه خاورمیانه اشاره دارد. طرح خاورمیانه بزرگ/ جدید که توسط دولت آمریکا تدارک شده است در راستای این برداشت از ماهیت ناآرامی‌های خاورمیانه‌ای و تأثیر آن بر تداوم بی‌ثباتی جهانی قرار دارد.

به‌نظر می‌رسد که مشکل بی‌ثباتی در خاورمیانه وجود دارد؛ هم اسلام‌گرایان و هم سیاست‌مداران غرب تقریباً درک واحدی از این مشکل و پیامدهای منطقه‌ای و جهانی آن دارند: وجود استبداد و اقتدارگرایی سیاسی، عقب‌ماندگی فرهنگی/ اجتماعی‌ـ سیاسی، در کنار ثروت سرشار زیرزمینی و موقعیت سوق‌الجیشی منطقه. اما تبیین دو دیدگاه از ریشه‌ها و علل این پدیده، و بنابراین، توصیه‌ها و سیاست‌های راهبردی آنان کاملاً در تضاد و تعارض با یکدیگر است.

اسلام‌گرایان سلطه استعماری را دلیل تداوم این وضعیت می‌دانند و بنابراین، بر اولویت استقلال و کاستن از حضور قدرت‌های بزرگ تأکید دارند. در این راهبرد، به دلایلی که در این مقاله اشاره خواهد شد، دموکراسی و فرایند مردم‌سالاری اولویت نخست ندارد. و یا به دلایل تاریخی/منطقه‌ای نتوانسته است در اولویت نخست قرار گیرد. برعکس، طرح خاورمیانه بزرگ با تکیه بر فقدان دموکراسی به‌مثابه علت العلل بی ثباتی منطقه، بر ضرورت تحقق دموکراسی در سایه حضور قدرت‌های بزرگ می‌اندیشد. در این مقاله کوشش می‌کنیم با اشاره به محتوای طرح خاورمیانه بزرگ، چالش‌ها و فرصت‌های اسلام‌گرایان در مواجهه با آن را کاوش نمائیم.

الف) طرح خاورمیانه بزرگ

طرح موسوم به "خاورمیانه بزرگ" که توسط کارشناسان سازمان‌های پژوهشی آمریکا تدوین و مورد تأیید دولت آن کشور قرار گرفته، در برگیرنده ابعاد و

اهداف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی در قبال کشورهای خاورمیانه به‌ویژه کشورهای عربی این منطقه است.

گفته شده که آمار و ارقام یادشده در این طرح مبتنی بر گزارش ارائه‌شده توسط کارشناسان و صاحب‌نظران عرب‌شناس غرب است که در گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۰۳ میلادی سازمان ملل مورد استناد قرار گرفته است.

دولت آمریکا برای همسو کردن هشت کشور صنعتی با خود، قرار است این طرح را در نشست خرداد ماه سال آینده این کشورها مطرح کند تا کشورهای یادشده به همراه آمریکا سیاست راهبردی مشترکی را در ارتباط با خاورمیانه در پیش گیرند.

آن‌چه در زیر آمده است، متن کامل طرح آمریکایی "خاورمیانه بزرگ" است که روزنامه الحیات آن را منتشر کرده و واشنگتن مدعی است که به‌طور جدی خواهان اجرای آن در این منطقه مهم و تعیین‌کننده از جهان است.

۱. متن طرح[۱]

«این طرح [ازدیدگاه دولت آمریکا] راهکار مهم، مناسب و فرصت استثنایی برای جامعه جهانی است تا در پرتو آن نسبت به رفع دو نقیصه مهم در کشورهای خاورمیانه شامل آگاهی در مورد ضرورت نهادینه شدن مفهوم آزادی و دوم ایجاد بستر مناسب برای مشارکت زنان در توسعه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی اقدام‌های بایسته صورت گیرد.

تا زمانی که سیاست دور کردن مردم از فعالیت‌های سیاسی و اقتصادی در خاورمیانه رو به افزایش باشد و کانون‌های قدرت تنها در دایره بسته باقی بمانند فعالیت‌های تروریستی، میزان جرایم و مهاجرت‌های غیر قانونی به کشورهای غربی روند صعودی خواهد داشت.

بر بنیاد آمارهای انتشار یافته، اوضاع اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در کشورهای خاورمیانه سیر خطرناکی را می‌پیمایند از این‌رو امروزه ضرورت یافتن راهکارهایی برای حل آن‌ها بیش از هر زمان دیگر اهمیت دارد. با نگاه به آمارهای زیر اوضاع خطیر این کشورها به خوبی نمایان می‌شود:

- مجموع درآمد ناخالص ملی ۲۲ کشور عربی بسیار کمتر از کشور اسپانیا می‌باشد.

● از مجموع ۱۶۲میلیون نفر بالای ۱۸ سال در کشورهای عرب نزدیک به ۶۵ میلیون نفر یعنی نزدیک به ۴۰ درصد بی‌سواد می‌باشند که دو سوم این تعداد را زنان تشکیل می‌دهند.

● تا سال ۲۰۱۰ میلادی بیش از ۵۰ میلیون جوان وارد بازار کار خواهند شد و تا سال ۲۰۲۰ میلادی نیز کشورهای عرب برای بیکاران جوان خود نیاز به ایجاد یک میلیون فرصت شغلی دارند.

● در صورتی که میزان بیکاری در کشورهای عرب به همین وضعیت ادامه یابد تا سال ۲۰۱۰ میلادی شمار بیکاران در این کشورها به مرز ۲۵ میلیون نفر خواهد رسید.

● متوسط درآمد یک سوم کشورهای خاورمیانه از دو دلار در روز تجاوز نمی‌کند؛ از این‌رو برای بهبود شرایط معیشتی این کشورها بازنگری در برنامه‌های کلان اقتصادی را می‌طلبد.

● تنها ۶/۱ درصد مردم کشورهای خاورمیانه قادر به استفاده از شبکه اینترنت می‌باشند که این رقم حتی در همسنجی با کشورهای در حال رشد آفریقایی نیز کمتر است.

● درحالی‌که فقط ۵/۳ درصد از کرسی‌های مجالس کشورهای خاورمیانه را زنان به خود اختصاص داده‌اند این رقم در کشورهای در حال رشد آفریقایی به ۸/۴ درصد می‌رسد.

● بر بنیاد نظرسنجی‌های علمی و معتبر جهانی در سال ۲۰۰۳ میلادی ۵۱ درصد از جوانان عرب تمایل به مهاجرت دائم به کشورهای اروپایی را دارند.

با ادامه سیاست‌های کنونی در همه عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی شاهد فروپاشی بیشتر این کشورها و افزوده شدن تعداد بسیاری به خیل بیکاران و گسترش روزافزون فقر خواهیم بود که این وضعیت می‌تواند در آینده نه چندان دور به خطر بنیادین برای جامعه جهانی تبدیل شود.

تنها گزینه برای برون‌رفت از دایره بسته فقر و عقب‌ماندگی، اجرای اصلاحات در همه زمینه‌ها و اجرای نتایج تحقیقات کارشناسان و دانشگاهیان به وسیله حکومت‌های عرب است.

در این بین مشارکت اقتصادی کشورهای حوزه دریای مدیترانه، طرح مشارکت کشورهای خاورمیانه و آمریکا با هدف اجرای اصلاحات بنیادین و کوشش‌هایی که برای بازسازی افغانستان و عراق می‌شود همگی بخشی از سیاست‌های کلان هشت کشور صنعتی جهان جهت خروج از وضعیت نابسامان در کشورهای خاومیانه می‌باشد.

سرنگون شدن دو رژیم دیکتاتور در عراق و افغانستان فرصت استثنایی پیشاروی کشورهای صنعتی غربی به وجود آورده تا رهبری جریان اصلاحات در کشورهای خاورمیانه را به دست گیرند.

کشورهای صنعتی غرب با در دستور کار قرار دادن برنامه توسعه انسانی سازمان ملل باید برای اجرای اصلاحات در خاورمیانه فعالیت جدی و مؤثری داشته باشند.

حمایت از نهادینه شدن اصول دموکراسی، روی کارآمدن حکومت‌های منتخب مردمی، بسترسازی جهت گسترش دانش و فناوری در جوامع خاورمیانه و ایجاد فرصت‌های مناسب اقتصادی که منافع درازمدت این کشورها را تأمین کند بخشی از اقدام‌های کشورهای صنعتی غربی در این حوزه مهم و حیاتی از جهان را تشکیل می‌دهد.

براساس طرح خاورمیانه بزرگ، کشورهای عرب به لحاظ آزادی‌های اجتماعی به‌ویژه آزادی بیان، در همسنجی با دیگر کشورهای جهان در پایین‌ترین جایگاه قرار دارند.

برای اجرای تغییرات بنیادین در جوامع عرب، هشت کشور صنعتی جهان باید نهادینه شدن دموکراسی و ضرورت اجرای بنیان‌های دموکراسی را در کشورهای عرب مدنظر قرار دهند.

کشورهای پیشرفته غربی برای برگزاری انتخابات آزاد می‌توانند آموزه‌ها و تجربیات خود را در زمینه برگزاری انتخابات سالم و به دور از تقلب در اختیار این کشورها بگذارند.

افزون بر این با توجه به حضور کم‌رنگ زنان در مجالس نمایندگان این کشورها می‌توان مراکز غیر دولتی با هدف آشنا کردن زنان دانشگاهی به منظور استیفای حقوق سیاسی و اجتماعی خود تأسیس کرد.

بر اساس گزارش توسعه انسانی سازمان ملل برای هر هزار نفر شهروند عرب تنها ۵۳ نسخه روزنامه وجود دارد و این در حالی است که در کشورهای پیشرفته به ازای هر هزار نفر ۲۸۵ نسخه روزنامه است.

در همین پیوند، چاپ مطبوعات در کشورهای عرب دارای کیفیت پایینی بوده و بیشتر رسانه‌های دیداری و شنیداری در این کشورها در مالکیت بخش دولتی است.

آن تعداد اندک از رسانه‌هایی که در مالکیت بخش خصوصی می‌باشند نیز زیر نظر دولت فعالیت دارند از این‌رو برنامه‌های رسانه‌های دیداری، شنیداری و نوشتاری در این کشورها، تبلیغاتی کم محتوا و تنها با هدف تأثیرگذاری بر افکار عمومی است.

گزارش توسعه انسانی سازمان ملل برای برخورد با این معضل مهم راهکارهای زیر را ارایه کرده است:

- انجام سفرهای دوره‌ای نویسندگان و ارباب جراید کشورهای غربی وعربی؛
- برگزاری دوره‌های آموزشی با هدف آموزش روزنامه‌نگاران مستقل؛
- استفاده از بورس‌های تحصیلی در کشورهای غربی جهت اعزام روزنامه‌نگاران و دانشجویان شاغل به تحصیل در این رشته به مراکز آموزشی کشورهای غربی؛
- بر بنیاد گزارش بانک جهانی، فساد اداری، مالی و اقتصادی مهم‌ترین عوامل توسعه‌نیافتگی کشورهای عرب است. از این‌رو سیاست شفاف‌سازی و مبارزه با فساد در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی لازمه برنامه‌ریزی‌های کلان اقتصادی در این کشورها دانسته شده است.

فعال کردن نقش سازمان‌ها و گروه‌های مدافع حقوق بشر، گرفتن تضمین‌های لازم از حکومت‌های عرب در مورد آزادی عمل رسانه‌های گروهی، بسترسازی برای مشارکت زنان در همه عرصه‌های اجتماعی و اجرای تغییرات بنیادین در دستگاه قضایی از دیگر موارد اشاره شده در این طرح است.

در ارتباط با موضوع چاپ و نشر کتاب نیز آمده است که کشورهای عرب در سال ۲۰۰۳ میلادی تنها ۱/۱ درصد از تولید کتاب در جهان را به خود اختصاص دادند که در این بین ۱۵ درصد از کل انتشارات کتاب در این کشورها

به آموزه‌های مذهبی اختصاص دارد. این در حالی است که کشور یونان تنها با داشتن ۱۱میلیون نفر جمعیت پنج برابر ۲۲ کشور عرب کتاب منتشر می‌کند که این موضوع میزان عقب ماندگی این کشورها را به اثبات می‌رساند.

از آن‌جا که ۶۵ میلیون نفر از افراد بالای ۱۸ سال در کشورهای عرب بی‌سواد هستند کشورهای صنعتی جهان می‌توانند برای مبارزه با پدیده بی‌سوادی از امکانات موجود در شبکه اینترنت سود جویند و بدین‌ترتیب ضمن جامه عمل پوشاندن به این اهداف از میزان هزینه‌ها نیز بکاهند.

کشورهای غربی باید حکومت‌های عرب را به اجرای طرح‌های مبارزه با بی‌سوادی و آموزش کادرهای لازم در این زمینه یاری رسانند.

برای اصلاح ساختار آموزشی، باید پیش از همایش آوریل امسال که با هدف بررسی چالش‌های آموزشی در جوامع خاورمیانه با شرکت صاحب‌نظران و کارشناسان منطقه‌ای، اروپایی و آمریکایی برگزار خواهد شد تدابیری اندیشیده شود.

از آن‌جا که استفاده از اینترنت در کشورهای عرب در همسنجی با دیگر کشورهای جهان در پایین‌ترین حد می‌باشد کشورهای صنعتی جهان باید زمینه همکاری بخش‌های دولتی و خصوصی برای گسترش استفاده از اینترنت در شهرها و روستاهای کشورهای خاورمیانه را به وجود آورند.

در این بین کشورهای عراق و افغانستان، پاکستان، یمن، سوریه، لیبی، مغرب، مصر و الجزایر در همسنجی با دیگر کشورهای خاورمیانه کمترین بهره‌وری را از اینترنت دارند.

با توجه به ضرورت آموزش رشته مدیریت در جوامع خاورمیانه، کشورهای صنعتی جهان باید دوره‌های آموزشی یک ساله برای دانشجویان این رشته تدارک ببینند که در این بین می‌توان مرکز آموزش مدیریت و بانکداری در بحرین را الگو و سرمشق قرار داد.

در گزارش توسعه انسانی عربی سازمان ملل در زمینه ایجاد فرصت‌های شغلی آمده است که تنها گزینه پیشاروی کشورهای در حال رشد خاورمیانه فعال کردن نقش بخش‌های خصوصی و الگو قرار دادن سیاست‌های اقتصادی کشورهای اروپای شرقی پس از فروپاشی بلوک شرق می‌باشد.

تأسیس "صندوق توسعه منطقه‌ای" مشابه "بانک عمران و توسعه اروپایی" در کشورهای خاورمیانه با هدف سرمایه‌گذاری در امور زیربنایی، آموزش، بهداشت، اجرای اصلاحات بنیادین در سیستم مالی این کشورها، کاهش نقش و دخالت حکومت‌ها در اجرای طرح‌های اقتصادی، نوسازی سیستم بانکداری و کاهش موانع گمرکی از دیگر راه‌های خروج از عقب‌ماندگی اقتصادی کشورهای خاورمیانه ذکر شده است.

تقویت و توسعه بنادر آزاد تجاری، سهیم کردن سرمایه‌گذاران خارجی در اجرای طرح‌های کلان اقتصادی و برگزاری نشست‌ها و همایش‌های اقتصادی با مشارکت مسئولان بخش‌های دولتی و خصوصی کشورهای خاورمیانه برای بررسی راه‌های اجرای اصلاحات اقتصادی نقش مهمی در ترسیم چشم‌انداز آینده اقتصادی این کشورها خواهد داشت.

در طرح خاورمیانه بزرگ اشاره شده است که کشورهای افغانستان، الجزایر، بحرین، مغرب، لبنان، قطر، عربستان، تونس، ترکیه و یمن روند اجرای انتخابات و مراجعه به آرای عمومی را دنبال می‌کنند.

بر اساس این طرح کشورهای الجزایر، لبنان و عربستان و یمن درخواست عضویت در سازمان تجارت جهانی را کرده‌اند و کشورهای افغانستان، لیبی و سوریه هنوز موضوع درخواست عضویت آن‌ها در این سازمان مورد بررسی قرار نگرفته و عراق نیز خواستار حضور در نشست‌های این سازمان به‌عنوان عضو ناظر شده است.»

۲. برخی کاستی‌های طرح

طرح خاورمیانه بزرگ، البته از ابعاد و دیدگاه‌های مختلف مورد ارزیابی و نقد شده است. یکی از منتقدین آمریکایی این طرح زبیگینو برژینسکی است. وی روح طرح را تعهد آمریکا به دموکراسی در خاورمیانه تعریف می‌کند و نسبت به کاستی‌های طرح می‌افزاید؛ تردیدی نیست که دولت [آمریکا] تن به کار سنگینی سپرده است. اولاً که رئیس‌جمهوری به شیوه‌ای بنده‌نواز و ارباب‌وار از طرح دموکراسی پرده‌برداری کرده یعنی در برابر مخاطبانی مشتاق و پرحرارت در

مؤسسه بازرگانی آمریکا، که یک نهاد سیاست‌گزاری در واشنگتن شیفته جنگ در عراق است و چندان با جهان عرب همنوا نیست. این تصور که آمریکا با حمایت اروپا و تأیید اسرائیل به جهان عرب خواهد آموخت چگونه مدرن و دموکراتیک شود در حداقل خود واکنش‌های ضد و نقیض و تردیدآمیزی برخواهد انگیخت. (هرچه باشد این‌جا منطقه‌ای است که خاطره سلطه فرانسویان و انگلیسی‌ها هنوز در آن زنده است). با آن‌که به‌نظر می‌رسد این برنامه داوطلبانه باشد برخی بیم آن دارند که اجبار و فشار هم در پس خود نهفته داشته باشد. دلایل دیگری هم داریم که چرا باید نگران این طرح دولت بود و لازم است با احتیاط پیش رفت. دموکراسی اگر با بی‌صبری تحمیل شود می‌تواند عواقب ناخواسته‌ای در پی داشته باشد. اگر فلسطینی‌ها می‌توانستند در انتخاباتی واقعاً آزاد رهبری برای خود برگزینند از کجا معلوم رهبر حماس را انتخاب نکنند؟ اگر قرار شود به زودی انتخابات آزاد در عربستان سعودی برگزار شود چه تضمینی وجود دارد که شاهزاده عبدالله اصلاح‌طلب بر اسامه بن لادن یا هر رهبر اسلام‌گرای ستیزه‌جوی دیگر پیروز شود؟ دموکراسی اگر سنت‌های قانون‌گرایی را به درستی نپذیرد و به آن نیرو ندهد ممکن است تا حد رفراندوم‌هایی بیعت‌گونه تنزل یابد که فقط به افراطی‌گری و اقتدارگرایی مشروعیت می‌بخشد.[۲]

نگرانی برژینسکی از محتوای طرح، البته، از موضع آمریکایی است. درست به همین دلیل است که او به مواضع، منافع، و نگرانی‌های اروپا و هشت کشور صنعتی که اجرای این طرح مستلزم اقناع و همراهی آن‌ها است، اشاره می‌کند.

اما طرح خاورمیانه بزرگ از دیدگاه‌های خاورمیانه‌ای و جهان اسلام نیز با بدبینی و انتقاد شدید مواجه شده است. وقتی پیش‌نویس این طرح در «الحیات»، روزنامه عربی چاپ لندن، انتشار یافت؛ رهبران عرب به سرعت ــ و با ناخشنودی ــ به آن‌چه که آن‌ها تلاش‌های آمریکا برای تحمیل تغییر می‌پنداشتند، واکنش نشان دادند. حسنی مبارک رئیس‌جمهور مصر تا آن‌جا پیش رفت که این طرح را «توهم‌آمیز» خواند.[۳] برژینسکی درباره دلایل این واکنش‌های انتقادی می‌نویسد؛ اگر قرار باشد طرح ابتکاری دولت بوش موفق از آب درآید باید با

واقعیت‌های منطقه‌ای هماهنگی بیشتری پیدا کند. برای نیل به این هدف دولت باید گام‌های زیر را بردارد: نخست این برنامه باید با کمک کشورهای عرب طرح‌ریزی شود نه این‌که فقط آن‌ها را در برابر عمل انجام‌شده قرار داد. مصری‌ها و سعودی‌ها اگر احساس کنند به سنت‌های مذهبی و فرهنگی‌شان بی‌احترامی می‌شود به استقبال دموکراسی نخواهند رفت. دوم، برنامه‌ریزان این طرح باید به این مهم پی ببرند که بدون شأن و عزت سیاسی حاصل از استقلال اراده آزاد فردی، دموکراسی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

آلمانی‌ها عزت سیاسی خود را در مدت زمان نسبتاً کوتاهی پس از پایان جنگ جهانی دوم بازیافتند و این به‌نوبه‌خود به آن‌ها کمک کرد سنت‌های دموکراتیک عصر پیش از نازی‌ها را احیا کنند. برنامه دموکراسی برای اعراب، اگر با تلاش برای استقلال و حاکمیت‌بخشی، به عراقی‌ها و فلسطینی‌ها همگام شود موفقیت‌آمیزتر خواهد بود و مقبولیت فراگیرتری خواهد یافت. در غیر این صورت دموکراسی برای بسیاری در جهان عرب یک ویترین زیبا برای تداوم سلطه بیگانه به‌نظر خواهد رسید. و سرانجام این‌که ایالات‌متحده باید ماهیت و جوهره توافقنامه صلح را در خاورمیانه تعریف و مشخص کند و سپس فعالانه بکوشد این توافقنامه را جا بیندازد. این امر اعتبار بیشتری به انگیزه‌های سازنده و راه‌گشای پشت طرح دموکراسی خواهد بخشید، و همچنین به کشورهای خاورمیانه نشان خواهد داد که پایه‌ای مشترک برای همکاری صحیح با غرب دموکراتیک وجود دارد. ایجاد تحول در خاورمیانه پیچیده‌تر و دشوارتر از بازسازی اروپای پس از جنگ خواهد بود.

اظهارات برژینسکی حاوی نکات مهمی است؛ تأکید بر ناسازگاری طرح با واقعیات منطقه، عدم توجه به گفتگو و همکاری داوطلبانه دولت‌های خاورمیانه، بی‌توجهی به سنت‌های مذهبی‌ـسیاسی جهان اسلام، نادیده انگاشتن شأن و عزت سیاسی ناشی از استقلال اراده آزاد فردی و ملی مسلمانان و، سرانجام، خطر این‌که دموکراسی چونان یک ویترین زیبا برای تداوم سلطه بیگانه تلقی شود. این نکات و ملاحظات، دقیقاً، همان پاشنه آشیلی است که چالش‌های

عمده اسلام سیاسی در مواجهه با "طرح خاورمیانه بزرگ/ جدید" را شکل می‌دهند. در زیر به اجمال، به این ملاحظات می‌پردازیم.

ب) چالش‌های اسلام سیاسی

اسلام سیاسی اکنون وضعیت ویژه‌ای دارد؛ قرار گرفتن در موقعیت مبارزات ضد استعماری از یک‌سوی، و آزمون دموکراسی از سوی دیگر، اسلام‌گرایان را در آستانه فرصت‌ها و تهدیدهای استثنایی نشانده است. در این‌جا، به اجمال، به این فرصت‌ها و تهدیدات اشاره می‌کنیم.

۱. اسلام‌گرایی و دموکراسی؛ همسویی‌ها

چنان‌که گذشت، هدف اعلام شده در طرح خاورمیانه بزرگ، تعهد دولت آمریکا به دموکراسی در خاورمیانه است. این نکته، البته از دیدگاه راهبردی اسلام گرایان، قابلیت‌های بالقوه فراوانی دارد و یا می‌تواند داشته باشد. زیرا، اگر تفکیک گرایش‌های سیاسی از مذهب، به‌ویژه در کشورهای اسلامی، امری دشوار می‌نماید، در این صورت، طرح خاورمیانه بزرگ، هم‌سو با حذف دولت‌های استبدادی منطقه، راه را برای ورود "ارتش یک میلیاردی دموکراتیک اسلام‌گرایان" به "بازی بزرگ سیاست" منطقه هموار می‌کند.

برخلاف تبلیغات رسانه‌های غربی، در اکثر قریب به اتفاق کشورهای اسلامی که امکان برگزاری انتخابات آزاد را داشته‌اند، گروه‌های اسلام‌گرا توانسته‌اند از طریق دموکراتیک به قدرت دست یابند. شکست‌های پیاپی سکولارها در جوامع اسلامی، حقیقتی است که تجربه دموکراسی در الجزایر، ترکیه، و اخیراً، افغانستان و عراق نشان می‌دهد. قانون اساسی افغانستان عنوان رسمی دولت جدید را "جمهوری اسلامی افغانستان" اعلام کرد.[۴] در عراق، آیت‌الله سیستانی بر این موضوع که اسلام، مذهب رسمی عراق خواهد بود و هیچ‌گونه قانونی نباید با اصول اسلامی تناقض داشته باشد، تأکید کرده است؛ اما در همین حین، یک بار هم به رجال سیاسی شیعه گفته است که درباره انتخابات در قرآن چیزی نوشته نشده است. برخی از اعضای قدرتمند ائتلاف بزرگ عراق، احزابی مذهبی هستند

که در گذشته، آشکارا از مدل حکومت اسلامی ایران دفاع کرده‌اند. «حسین الموسوی» که ریاست شورای شیعه را بر عهده دارد و از حزبی سکولار است، اعضای پیروز در فهرست را «اسلام‌گرایان شیعه افراطی» نامیده که به زمامداری روحانیون مذهبی اعتقاد دارند. حزب پیشرو در ائتلاف، مجلس اعلای انقلاب اسلامی عراق است، اما حتی رؤسای آن به تازگی موضعی میانه‌رو را برگزیده‌اند. «شیخ باسم الشماری»، از نمایندگان عراقی، می‌گوید: «شریعت»، پایه و مبنای قانون اساسی است و همه قوانین باید برگرفته از شریعت باشند، زیرا اکثریت کشور، مسلمان هستند.[۵] همین تجربه است که برخی تحلیل‌گران سیاسی علاقمند به سکولاریسم را به اندیشه تفکیک دموکراسی در جهان اسلام به دو نوع؛ دموکراسی خوب و دموکراسی بد، سوق داده است.[۶]

روشن است که فعالان سیاسی اسلام‌گرا، نیز، به اهمیت دموکراسی و ضرورت تعدیل دیدگاه‌های پیشین آگاهی یافته‌اند. در این راستا، علاوه بر نمونه "مجلس اعلای انقلاب اسلامی عراق" و نیز برخی تحولات هرچند شکننده در عرصه سیاست و مبارزات اصلاح‌طلبانه در ایران، می‌توان به مواضع برخی رهبران اخوان المسلمین نیز اشاره کرد. محمد مأمون الهضیبی در آستانه حمله آمریکا به عراق در گفتگویی با «الرایه» با اشاره به سیاست ایالات‌متحده در خاورمیانه سیاست و حکومت کشورهای اسلامی و عربی را مورد بررسی قرار داده و به اجرای شریعت اسلام در این کشورها به همراه مردم‌سالاری به‌عنوان عاملی برای جلوگیری از دخالت خارجی تأکید کرده و اشاره می‌کند که اخوان قدرت‌طلب نیستند و برای دست‌یابی به حکومت تلاش نمی‌کنند. وی با بیان این‌که شیوه اخوان‌المسلمین مبتنی بر دعوت و تبلیغ است افزود؛ اخوان و گروه‌های اسلامی پیش از همه عملیات تروریستی علیه بی‌گناهان را محکوم می‌کنند.[۷]

اخوان‌المسلمین مصر با تکیه بر چنین دیدگاهی از رابطه دموکراسی و شریعت، به جد آماده ورود به مبارزات انتخابات ریاست‌جمهوری می‌شود. در واقع، نسیم انقلاب‌های رنگی در مصر به بیداری و فعالیت سیاسی مجدد اخوان

انجامیده و این اژدهای خفته و هشتاد ساله اسلام سیاسی را به میدان آورده است. محمد مهدی عاکف با تکیه بر دموکرسی از یک‌سو، و نقد الگوهای دوگانه آمریکا از سوی دیگر، به ارزیابی موقعیت دولت آمریکا در مصر پرداخته است. به گزارش رویتر، وی معتقد است که "آمریکایی‌ها به چیزی دعوت می‌کنند اما خود به آن عمل نمی‌کنند، کشورها را به دموکراسی فرامی‌خوانند اما خود آن را اجرا نمی‌کنند، آمریکایی‌ها معیار دوگانه دارند".(۸)

چنین می‌نماید که تکیه توأمان بر دموکراسی و شریعت اساس سیاست جدید اخوان در مصر را تشکیل می‌دهد. به‌عنوان مثال؛ "محمد حبیب" معاون رهبر "اخوان‌المسلمین مصر" گفت: ما با قانون اساسی لائیک مخالفیم و در صورت دستیابی به اکثریت در مجلس ملت مصر (پارلمان) قانون اساسی فعلی را به قانون اساسی اسلامی تبدیل خواهیم کرد.

به گزارش روز دوشنبه پایگاه اینترنتی روزنامه "الزمان" چاپ لندن، وی افزود: ما معتقدیم که در مصر غیرمسلمان حق ندارد رئیس‌جمهور و یا فرمانده نیروهای مسلح شود، زیرا کشور ما یک کشور اسلامی است.

محمد حبیب تأکید کرد: اما اگر ملت مصر یک مسیحی را به‌عنوان رئیس جمهور برگزینند در این صورت ما در نهایت تسلیم خواست ملت خواهیم شد، ولی در عین‌حال به این موضوع اعتراض خواهیم کرد.... محمد حبیب در ارتباط باطرح "خاورمیانه بزرگ" گفت: ما اتحاد جهان عرب را بر اتحاد جهان اسلام مقدم و آن را جایگزین مناسبی برای طرح خاورمیانه بزرگ می‌دانیم.(۹)

اشارات فوق نشان می‌دهد که در صورت قرار گرفتن جوامع خاورمیانه در فرایند دموکراسی، اسلام‌گرایان برنده‌ترین بازیگر این بازی بزرگ هستند. چنان‌که فیشر، وزیر خارجه آلمان می‌نویسد؛ اسلام‌گرایان بزرگ‌ترین سود را از سقوط صدام‌حسین برده‌اند. وی در کتابی که با عنوان *بازوی زور* منتشر نموده می‌افزاید: "شاید تمایل رهایی از دست صدام در تهران بیش از واشنگتن بود. کما این‌که نقشه سیاسی داخلی عراق به شیعیان که دارای روابط مستحکم با تهران هستند و کردها فرصت ابراز وجود بیشتری داده است".(۱۰)

با این‌حال، اسلام سیاسی در مواجهه با دموکراسی و، بنابراین، طرح خاورمیانه بزرگ، با مشکلات عمده‌ای همراهند که آنان را در آزمون دموکراسی‌خواهی به چالش می‌کشد. شاید بتوان دو مشکل عمده اسلام سیاسی امروز را اولاً در پیوند تاریخی این جنبش با تجربه چپ از یک جهت، و ثانیاً در فقدان آمادگی برای خروج از هژمونی قرائت‌های سنتی و تمهید مقدمات مستحکمی برای طرح و پیشبرد تفسیرهای نوگرایانه و مردم‌سالار از سوی دیگر دید. در زیر، به اجمال، به این دو نکته می‌پردازیم.

۲. اسلام‌گرایی و دموکراسی؛ ناسازه‌ها

الف) اسلام سیاسی و مسئله سنت

هرچند نصوص اسلام حاوی برخی اصول و احکام سیاسی است، و همین امر محرک حضور تاریخی مسلمانان در حوزه عمومی بوده است، اما اسلام سیاسی آن‌گونه که در ادبیات سیاسی مذهبی امروز شناخته می‌شود، پدیده‌ای معاصر است و سابقه‌ای یک‌صد ساله دارد. منظور از اسلام سیاسی در این مقاله، گسست از پیوند دین و سلطنت/ خلافت قدیم از یک طرف، و تصدی نهاد دولت به منظور اجرای شریعت از طرف دیگر می‌باشد. اسلام‌گرایان سیاسی، بدین‌لحاظ که حرکت سیاسی خود را بر پایه عقاید اسلامی استوار کرده‌اند، ناگزیر از «ارجاع» به نصوص دینی هستند، و از آن‌روی که نصوص اسلامی انباشته از تفسیرهای سنتی است، ناگزیر به نقد و شالوده‌شکنی سنت و تمهید مقدمات «تفسیر روزآمد» از این نصوص هستند.

اما، به‌رغم «آگاهی اجمالی از تمایز سنت و نص»، تجربه یک‌صد سال گذشته نشان می‌دهد که ایجاد تفکیک‌های روشن و تعریف‌شده بین نص و سنت با دشواری‌های زیادی همراه بوده است.[۱۱] درست به همین دلیل است که اندیشه سیاسی جدید دغدغه پیچیده‌ای دارد و همواره در میانه التقاط و تحجر در نوسان است. نمونه جوامع ایران و الجزایر نشان داد که در شرایط تردیدهای ناشی از نوگرایی دینی و خروج از سنت، بازگشت به ساحل آرام سنت، پناهگاه نسبتاً

مطمئنی برای اسلام سیاسی تلقی شده است؛ نگرانی شیخ فضل‌الله نوری از پیامدهای مشروطه و «کلمه قبیحه آزادی» در ابتدای قرن، تا ترجیح سلطنت پهلوی بر جمهوری‌خواهی، و تا تصمیم شورای نگهبان و دیگر نهادها بر کنترل ابعاد اصلاح‌طلبی، در نظام جمهوری اسلامی ایران، برخی از نمونه‌های شیعی «فرار به سوی سنت» است. مشابه این موارد را در الگوهای اسلام سیاسی سنی هم می‌توان دید.

خصلت هندسی سنت، به اعتبار موقعیت تاریخی و نظام دانایی متناسب آن، تولید و بازتولید اقتدارگرایی و بنابراین، گریز از مردم‌سالاری در جامعه اسلامی است. عادت به هزار سال زندگی در سایه خلافت و سلطنت، چنان تأثیری در وعاء ذهن مسلمانان دارد که به نوعی این‌همانی ساختاری شریعت و سلطنت را در نظام سنت شکل داده است. تداوم تاریخی سنت در دوره جدید، که جامعه اسلامی، به هر دلیل، تجربه سیاسی جدیدی را آغاز و تجربه می‌کند، همواره موجب اختلال در ذهن و عمل مسلمان امروز شده و منازعه سنت‌گرایی و تجددخواهی مذهبی را شکل داده و یک‌صد سال تداوم بخشیده است.

داده‌های تاریخی نشان می‌دهد که اسلام‌گرایی مکنون در اسلام سیاسی معاصر مقدمات بازگشت عالمان دینی به حوزه سیاست و قدرت را تدارک نموده؛ و به این لحاظ که نهادهای آموزش و تحقیق مذهبی هنوز با نوگرایی گریزناپذیر در حوزه سیاسی و عمومی همنوا نیستند، حضور عالمان دینی کم‌وبیش موجب بازتولید سنت و اقتدارگرایی ملازم آن در جامعه می‌شود.

اما همه اقتدارگرایی موجود در اسلام سیاسی امروز تنها محصول کشش‌های سنت نیست. بلکه بخش بزرگی از این پدیده ناشی از نفوذ اندیشه‌های چپ در ارکان عمل و اندیشه اسلام‌گرایان می‌باشد. در زیر، به اشاره، به این نکته می‌پردازیم.

ب) اسلام‌گرایی و مفاهیم چپ

چنان‌که گذشت، افق سنت تفاوت آشکاری با افق زندگی سیاسی امروز مسلمانان دارد؛ و پیوند سنت و نص از موانع عمده ورود به دموکراسی در اسلام سیاسی است. اما تجربه تاریخی نشان می‌دهد که پوسته سنت این‌قدر هم سفتی و تصلب

مطلق ندارد و بنابراین، بازدارندگی آن چندان هم مطلق نیست. زیرا اسلام سیاسی معاصر به‌رغم التزام به «ارجاع به نص»، در نیمه اول قرن بیستم و بعد از آن، این توان را پیدا کرده بود که نه تنها خود را از مغناطیس و الزامات سنت رها نماید، بلکه برخی از مفاهیم و نهادهای سنت را به اعتبار تفسیرهای جدید و عمدتاً چپ‌گرایانه خود بازسازی کند.(۱۲)

باید تأکید نمود که فروپاشی نظام‌های سنتی، اعم از سلطنت در ایران و خلافت در دنیای سنی، توأم با گسترش جهانی جنبش‌های چپ و اقبال عمومی این مفاهیم بود. بنابراین، اصلاح‌طلبی اولیه در اسلام سیاسی نیز با این زبان و ادبیات همراه شد و به تبع این موقعیت معرفتی، نواندیشی دینی در جهان اسلام نیز صبغه غالباً چپ پیدا نمود.

تألیف کتاب *الخلافه او الامامه العظمی* در ۱۹۲۴ـ۱۹۲۶ توسط رشیدرضا و تبدیل مفاهیم و توصیه‌های او به سازمان و استراتژی اخوان المسلمین در ۱۹۲۸م نمونه بارزی از این رویکرد در تفسیرهای چپ اسلامی است. شبیه همین الگو را البته با تفاوت‌هایی در ایران می‌توان دید. از نهضت خداپرستان سوسیالیست، تا علی شریعتی، حزب ملل اسلامی، جاما و....

خصلت عمومی این تفسیرها که تأثیر اجتناب‌ناپذیر بر روند عمومی و اکنون اسلام سیاسی دارد، تکیه بر مشارکت توده‌ای ـــ و نه دموکراتیک ـــ ، سازمان تک حزبی، تفسیر مفهوم شورا به شوراهای چپ، اقتدارگرایی و رهبری توده‌ای/ روشنفکری، و سرانجام تأکید بر اولویت عدالت بر آزادی است.

به‌نظر می‌رسد که رهبران مؤثر اسلام سیاسی حتی بیش از سنت‌گرایی، در کمند این تفسیرها و الگوهای چپ از اسلام‌گرایی قرار دارند. می‌توان گفت که علاوه بر مغناطیس سنت، شاید دایره مغناطیسی ناشی از سنت چپ اسلامی نیز از جمله مانع پیشاروی در تلاش برای بسط قرائت‌های مردم‌سالار از نصوص اسلامی در شرایط جدید است.

با این‌حال، هرگز نمی‌توان از «امتناع تفسیرهای دموکراتیک از نصوص اسلامی» سخن گفت. زیرا؛ اولاً، رواج تفسیرهای چپ در دهه‌های گذشته نشان

می‌دهد که تنها تفسیر ممکن از نصوص دینی، منحصر به تفسیرهای سنتی نیست. بلکه امکانات بالقوه تفسیری و باز تفسیرهای نوگرایانه در نصوص دینی اسلام وجود دارد. ثانیاً، هرچند تاریخ تفسیری معاصر ما آکنده از هژمونی چپ است، اما در پیچ و تاب با آن، می‌توان از زایش و رواج تفسیرهای دموکراتیک در یک‌صد سال گذشته نیز نام برد که سرمایه و سنت تفسیری کم‌وبیش قابل اعتمادی را تدارک و توسعه داده است. در این‌باره شاید بتوان از *تفسیر المیزان* علامه طباطبایی در حوزه تفسیرهای فلسفی قرآنی، تا اندیشه فقاهتی و فلسفی از نائینی تا به امروز نام برد. ثالثاً، به‌نظر می‌رسد که نیاز به زمان و وجود تأخیر تاریخی در اندیشه و عمل معاصر مسلمانان به سرنوشت تاریخی ما بدل شده است. تجربه نشان داده است آن‌گاه که اذهان جامعه اسلامی فارغ از تهدیدات بیگانگان و حضور کشورهای سلطه‌گر بوده، با آرامش و اطمینان بیشتری به پیشبرد اصلاحات داخلی/ نظری خود پرداخته است.

بنابراین، به‌نظر می‌رسد طرح خاورمیانه بزرگ به این لحاظ که بین دموکراتیزاسیون و نوعی استعمار جدید ملازمه برقرار کرده است خود به مشکلی برای فرایند تجربه و تفسیرهای دموکراتیک در جهان اسلام بدل شود. به‌عنوان نشانه‌های این تأثیر، شاید بتوان بین اشغال عراق و برخی مشکلات فراروی اصلاح‌طلبی در ایران و به اصطلاح، «فرود موج نوگرایی مذهبی» نوعی رابطه معنادار ملاحظه کرد.

یادداشت‌ها

۱. ایرنا ـ جمعه ۱۵ اسفند۱۳۸۲ برابر با پنجم مارس ۲۰۰۴.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

http://www.paymanemeli.com/modules

۵. گزارش «نیوزویک» از لایه‌های پنهان قدرت آیت‌الله سیستانی،سایت بازتاب، ۲۷ بهمن ۱۳۸۳ با عنوان ؛ آینده عراق در دست روحانی ۷۴ ساله ایرانی.

٦. همان.

7. http://www.did.ir/catalog/index.fa.asp

8.http://www.irna.ir/fa/news/view/menu

9. http://mag.gooya.com/world/archives

10. http://www.baztab.com/news

بخش چهارم
نوگرایی اهل سنت

فصل دوازدهم

مبانی اندیشه‌های سیاسی اهل سنت [1]

مقدمه

از دیدگاه بررسی‌هایی که امروزه با عنوان فرا نظریه (Meta theory) مشهورند، اندیشه‌های سیاسی اهل سنت وضعیت ویژه‌ای دارند. با توجه به ملاک‌های تاریخی و برون‌منطقی، این اندیشه‌ها به سه دوره متمایز تقسیم می‌شوند. هر کدام از این دوره‌ها که در سطور آتی بررسی می‌شوند، مبانی و الگوی اندیشه‌پردازی خاصی دارند که تمایز گفتاری آن‌ها را نشان می‌دهند. در این مقاله، کوشش می‌کنیم ضمن اشاره به ویژگی‌های عمومی این سه دوره، مبانی و خصایص تفکر سیاسی جدید در اهل سنت را به اجمال طرح نماییم.

منظور از مبانی در این‌جا، زمینه‌ها و پایه‌های تاریخی-کلامی است که منظومه فکر سیاسی اهل سنت با تکیه بر آن‌ها تدوین شده، و بر این اساس تاریخ و سنت اسلامی را بازتفسیر می‌نمایند. برخی از این مبانی، چنان‌که خواهد آمد، واضح و آشکارند و ما از آن‌ها به مبانی کلامی تعبیر می‌کنیم، اما بخشی دیگر وضوح بیّن ندارند، بلکه چنان‌که بعضی از نویسندگان اشاره کرده‌اند، زمینه و ناخودآگاه اندیشه‌های اهل سنت را تشکیل می‌دهند. (۱)

از یک دیدگاه، مبانی نوع دوم که در این‌جا با عنوان مبانی تاریخی اشاره می‌کنیم در بازپردازی و تحول افکار سیاسی اهل سنت، نقش تعیین‌کننده دارند.

---

۱. زمستان ۱۳۷۵.

طبق این تحلیل، ساختار زندگی عمومی در هر زمانه که در ناخودآگاه قدرت تجلی می‌کنند، نه تنها اندیشه‌های سیاسی هر دوره را تحت تأثیر قرار می‌دهند، بلکه حتی مبانی کلامی متناسب با آن را بازتولید و سامان می‌دهند.

برخلاف دیدگاه فوق، نظریه دیگری که تا حدودی سنتی و مأنوس است به مبانی کلامی اصالت بیشتری می‌دهند و شرایط تاریخی یا ناخودآگاه زمان را به عوامل غیرعمده و درجه دوم تقلیل و تحویل می‌کنند. به‌نظر می‌رسد که این نوع از بررسی‌ها، چارچوب‌های فکری را بیش از حد واقع متصلب و انعطاف‌ناپذیر تلقی می‌کنند.[۲] کوشش ما در این مقاله استفاده از لوازم معرفتی و روش‌شناختی هر دو دیدگاه فوق در بررسی مبانی اندیشه‌های جدید اهل سنت می‌باشد. ابتدا مختصات دوران‌های سه‌گانه تاریخ اندیشه سیاسی اهل سنت را مورد اشاره قرار می‌دهیم:

۱. دوران نص‌گرای صحابه

این دوره که با رحلت پیامبر بزرگ اسلام(ص) و شکل‌گیری خلافت مدینه آغاز می‌شود، دورانی است که اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان با استناد به نصوص و سیره هدایت می‌شود. مهم‌ترین ویژگی این مرحله از تاریخ تفکر مسلمین، فقدان یک منظومه یا نظریه سیاسی منسجم، و نقش برجسته صحابه در داوری نهایی منازعات و تصمیمات سیاسی است. افکار عمومی تقریباً بر محور صحابه دور می‌زد و اظهارنظرها و مواضع آنان ملاک نهایی مشروعیت حاکمان بود.[۳]

قطع‌نظر از مبانی متأخری که درباب عدالت صحابه و با ملاحظات ویژه‌ای تدوین شده‌اند، صحابه پیامبر(ص) در این دوران احترام و جایگاه تعیین‌کننده‌ای در عرصه سیاسی و زندگی عمومی مسلمین داشتند. چنین جایگاهی در واقع، مقبول خاص و عام، و فرمانروا و فرمانبردار بود. امام علی بن ابی طالب(ع) آنان را با عنوان اهل شورا معرفی می‌کند و خطاب به فرمانروای نافرمان شام می‌فرماید:

«وانما الشوری للمهاجرین والانصار فان اجتمعوا علی رجل وسموه اماماً کان ذلک لله رضی؛ شورا از آن مهاجرین و انصار [صحابه] است و هرگاه آنان بر کسی توافق نموده و او را امام بنامند، این امر مورد رضای خداوند نیز خواهد بود.»[۴]

هرچند عبارت فوق در نظر بسیاری از نویسندگان شیعی، از مصادیق «الزموهم بما الزموا به انفسهم» تلقی شده است. اما گفتار امام(ع)، قطع‌نظر از مبانی مذهبی متفاوت، بیانگر نقش تعیین کننده صحابه در معادلات سیاسی این دوره است.

اهل سنت، چنان‌که اشاره خواهیم کرد، تفاسیر متفاوتی درباب علل و سرشت این مسئله، یعنی جایگاه ویژه صحابه و اهل شورا دارند،[۵] نظریه‌ها و نظریه‌پردازان دوران دوم تفکر اهل سنت، با حفظ مبنای مهمی که توسط ابوالحسن اشعری درباب عدالت صحابه تأسیس شده بود، عمل و مواضع سیاسی صحابه را کاشف از ولایت حاکم اصلح و نه لزوماً افضل می‌دانستند و طبق این تفسیر، شورای پس از تعیین خلیفه را به‌گونه‌ای کمک فکری خلیفه و به هرحال التزام به آن را غیر واجب می‌دیدند. اما برخلاف، این دیدگاه که ولایت خلیفه را مورد تأکید قرار می‌دادند و التزام خلیفه به‌نظر صحابه را غیر واجب می‌دانستند، متفکران متعلق به دوران سوم، خلیفه را نه ولی، بلکه وکیل صحابه و اهل شورا تلقی می‌کنند و با قول به وجوب شورا، حاکم اسلامی را ملزم به تصمیمات برآمده از شور صحابه می‌نمایند. به هرحال، طبق نظر این اندیشمندان، اگر ولایتی هم وجود دارد، بالاصاله از آن اهل شورا است و درست به همین لحاظ است که خداوند هرگز پیامبر خود را مأمور به تعیین خلیفه نکرده، و بلکه، برعکس، رسول الله(ص) طبق مفاد دلیل شورا ملزم بوده که سیاست امت را به خود آنان واگذارد.

به هرحال، اشارات ما به دیدگاه‌های مذهبی در این‌جا صرفاً به منظور تأکید بر جایگاه صحابه در دولت‌های نص‌گرای مدینه و به‌عنوان یک امر واقع است. فراتر از تحلیل‌های مذهبی و کلامی، دیدگاه‌های دیگری نیز در توضیح اهمیت صحابه ارائه شده است. حمید دبّاشی در کتاب خود تحت عنوان *اقتدار در اسلام*، احترام صحابه را منبعث از احترام کاریزمایی پیامبر(ص) دانسته و بدین‌ترتیب، ضمن استخدام الگوی کاریزمای وبری، گرایش مردم به صحابه را ناشی از تعلق‌خاطر مسلمین صدر اسلام نسبت به شخصیت ویژه پیامبر(ص) می‌داند. اساس این نوع بررسی‌ها روان شناسانه است.[۶]

برداشت دیگری نیز وجود دارد که تا حدودی به تحلیل‌های ساختارگرایانه توجه دارد. طبق این نظریه‌ها جایگاه صحابه در دولت مدینه، ادامه سنتی است که قبایل جاهلی در رابطه بین افراد قبیله با شیوخ و سادات داشتند. در سنت عربی به این بزرگان با عنوان «سید» و یا «شرفاء» و «وجوه» قبایل عرب اشاره و خطاب می‌کردند.(۷)

اشاره به این مطلب شاید خالی از فایده نباشد که صحابه‌النبی(ص) علی‌رغم تشابه موقعیت، تفاوت‌های قابل توجهی با «شرفاء» عرب جاهلی داشتند، یکی از این تفاوت‌ها به شقاق و اختلافی برمی‌گردد که برخلاف شرفای جاهلی در میان صحابه‌النّبی(ص) نقش برجسته و دوران‌سازی داشت.(۸) این شقاق و اختلاف که از حادثه سقیفه برخاسته بود، به تدریج گسترده شد و به معرکه احادیث و آراء بدل گشت.(۹)

بدین‌ترتیب، سقیفه بنی‌ساعده اختلافات تاریخی اعراب قحطانی و عدنانی، مدنی و مکّی، انصار و مهاجر، و سرانجام منازعات درونی قریش را تشدید نمود. این منازعات نهایتاً در آل‌عبدمناف و بنی‌امیه و بنی‌هاشم متمرکز گردید. نتیجه مهم این مناقشات تقسیم و تفرق صحابه و قرار گرفتن آنان در مواضع سیاسی متعارض بود. متعاقب این امر، احادیث و سیره نبوی نیز یک‌پارچگی خود را از دست داد و علاوه بر تفسیرها و دسته‌بندی‌های متفاوت، دچار افزودگی‌ها و تحریفات گردید.(۱۰)

در چنین وضعیتی، به‌نظر می‌رسید که دور نص‌گرایی سیاسی و به‌ویژه جایگاه سیاسی صحابه به سر آمده است. مناقشات سیاسی زمان خلافت امام علی ابن ابی طالب(ع) که خود نتیجه این وضعیت بود، موجبات تشدید شکاف‌ها و افول تدریجی موقعیت صحابه در انظار و افکار عمومی گردید. جنگ صفین که در تاریخ‌نگاری اسلامی به‌عنوان «فتنه اکبر» نامیده شده است، پایان نقش سیاسی-اجتماعی صحابه، و ترور امام علی(ع)، پایان دوران اول حیات فکری سیاسی مسلمانان را رقم زد. پرسش‌های برخاسته از این وضعیت، به ناگزیر، مقدمات نخستین نظریه‌سازی‌ها درباب نظام سیاسی اسلام را تدارک نمودند. در سطور آتی مبانی تاریخی و کلامی این تحول را بررسی می‌کنیم.

۲. ظهور فقه الخلافه

پس از پایان دور صحابه و دولت امام علی(ع)، تحولات سیاسی فکری مهمی در دنیای اسلام صورت گرفت. از مهم‌ترین ویژگی‌های تاریخی این دوره، تقدم حرکت‌های سیاسی بر نظام‌های فکری مذهبی است. چنان‌که در سطور گذشته اشاره کردیم، این نوع موضع‌گیری‌های سیاسی ابتدا در سقیفه و به‌طور گسترده‌ای در دوران حیات سیاسی امام علی(ع)، به‌خصوص در معرکه صفین زاده و ظاهر شد.[۱۱]

متعاقب تحولات و اندیشه‌های برخاسته از صفین، جنبش‌های سیاسی در درون جامعه اسلامی شکل گرفت و سپس فرقه‌ها و مذاهب فکری به منظور تثبیت و تحکیم همان سیاست‌ها، تکوین و تدوین شدند. برخی از نویسندگان معاصر عرب، ظهور این پدیده را به دو عامل اساسی ربط می‌دهند: یکی تجربه سیاسی و اجتماعی عرب جاهلی و دیگری تداخل دین و سیاست در اسلام.

محمد سعید العشماوی در توضیح این وضعیت می‌نویسد:

«ظهور چنین خاصیتی در تاریخ اسلام به این دلیل است که این تاریخ محکوم و متأثر از برخی عوامل بازمانده از عهد جاهلی است. در زمان جاهلیت، اعراب جزیره العرب نوعاً تصمیمات بالبداهه و حرکت‌های بدون اندیشه داشتند. این نوع رفتار سیاسی، پس از اسلام نیز تا حدودی استمرار داشته و به دلیل تداخل دین و دولت در اسلام، انشقاقات سیاسی و گروهی به موضع‌گیری‌های مذهبی ختم شد.»[۱۲]

عشماوی در ادامه توضیحات خود اشاره می‌کند که، تحت تأثیر سنن جاهلی، تفرقه‌ها و تحولات اجتماعی بر تکامل نظام فکری مسلمانان تقدم پیدا کرد. در شرایطی که مسلمانان هنوز توفیق تأسیس یا تکمیل نظام اندیشگی یا توسعه کلام و فقهی منسجم نداشتند، جهت‌گیری‌های فکری مذهبی به ضرورت در مسیر حرکت‌های سیاسی افتاد و تابع آن‌ها گردید. ابتدا مواضع سیاسی صورت گرفت و سپس اندیشه‌های متناسب با آن مواضع، پرداخته شدند. خوارج، شیعه

و جماعت متکلمان اهل سنت مهم‌ترین این گروه‌ها و احزاب بودند. هرکدام از این گروه‌ها نیز شعبه‌های متعددی پیدا کردند.[۱۳]

خوارج هرچند ابتدا در مقابل امام علی(ع) موضع گرفتند، اما در دوره‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس هم درگیری‌های مهمی با خلیفه و خلافت داشتند. به عقیده آنان حکومت از آن خداوند است اما منحصراً به دست مردم تحقق می‌یابد و چون خلفای عباسی و اموی هیچ‌کدام از سوی مسلمانان به صراحت برگزیده نشده‌اند، خروج بر آنان را واجب می‌دانستند.

خوارج درباب حکومت و امامت عقیده دیگری هم داشتند: به‌نظر آنان اقامه حکومت و تعیین خلیفه یا امام واجب نیست. بنابراین، منطقاً جایز است که جامعه اسلامی روزگاری هم بدون حکومت و امام به سر برد. بدین‌سان، و با نفی وجوب و وجود حکومت، این حکم را تجویز می‌نمودند که هر فرد مسلمان، بنا به تشخیص خود، اقدام به امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر نمایند.

این دو عقیده از سوی خوارج درباب امامت و حکومت، خوارج را به ضرورت، پرخاشگر و مخالف سرسخت وضع موجود کرده بود. جنگ‌های فرقه اباضیه در جنوب خلیج‌فارس به‌ویژه با سفاح و متوکل شهرت تاریخی دارند.[۱۴]

شیعیان نیز، از موضعی متفاوت، نسبت به وضع موجود خلافت در دوران عباسی و اموی معترض بودند. افکار سیاسی شیعه که قدمتی به عمر خلافت ــ و بحران سقیفه ــ دارد، درباب ضرورت حکومت و نصب امام، در نقطه مقابل اندیشه‌های خوارج واقع شده‌اند. در این‌جا فرصت آن نیست که مبانی و اصول تفکر سیاسی شیعه را بازگو نماییم، اما به اجمال اشاره می‌کنیم که با توجه به خصایص ویژه تفکر سیاسی شیعه از یک‌سوی و افکار خوارج از طرف دیگر، بسیاری از نویسندگان اهل سنت اقدام به یک طیف‌بندی یا گونه‌شناسی (Typology) خاصی کرده‌اند.

عبدالحلیم محمود با تأکید بر اقتدار سنی که آن را مطابق آرای اهل سنت و جماعت و بنابراین مذهب وسط و فرقه ناجیه تلقی می‌کند، اندیشه‌های شیعه و خوارج را در دو طرف این طیف فکری سیاسی قرار می‌دهد. به‌نظر عبدالحلیم

محمود، اندیشه‌های کلامی-سیاسی و اندیشمندانی که بعدها به‌عنوان «جماعت متکلمین اهل سنت» معروف شدند، مولود طبیعی چالش‌هایی هستند که دو اندیشه و موضع‌گیری فوق، فراروی اکثریت جامعه اسلامی قرار داده است. وی معتزله، اشاعره و سپس مدرسه ابن تیمیه را مهم‌ترین نحله‌های این جماعت کلامی می‌داند.[۱۵]

در میان مکاتب کلامی فوق، مکتب اشعری اهمیت ویژه‌ای دارد. این مکتب هنوز هم تفوق خود را در میان اهل سنت، و به‌ویژه در خاورمیانه حفظ کرده است. علت عمده توفیق اشاعره، محافظه‌کاری سیاسی و راه‌حل‌های قاطعی است که درباب ضرورت پیامبرشناسی و رابطه عقل و شرع ارائه داده‌اند، بدین‌ترتیب، دو ویژگی فوق موجب شده است که مکتب اشعری از یک‌سو مکتبی مناسب زمان و از سوی دیگر بازتاب وجدان عمومی اسلام سنی شناخته شود.[۱۶]

تأکید بر این نکته شاید خالی از فایده نباشد که ابوالحسن اشعری در جدال بین معتزله و اهل ظاهر به‌ویژه در مسائلی چون: اعتبار عقل، صفات الهی و حدوث و قدم قرآن، راه‌حل‌های جدیدتر و نسبتاً مناسبی برای جامعه سنی ارائه داد. اما در قلمرو مبانی و ادلّه احکام، ضابطه و استنباط خاصی داشت. وی در این مورد نوآوری چندانی ندارد بلکه کوشش اصلی او تئوریزه کردن عرف معمول فقهای گذشته است.

اشعری دو نظریه مهم در قلمرو احکام فقهی ارائه کرده است که وضعیتی مکمّل دارند: او در توجیه مواضع متشتّت و متعارض صحابه می‌گوید: «همه صحابه اهل اجتهاد هستند و شهادت پیامبر(ص) نسبت به بهشتی بودن آنان ــ عشره مبشره ــ نشان می‌دهد که همه آنان در اجتهادشان به حق بوده‌اند: و کل الصحابه ائمه مأمونون غیر متهمین فی‌الدین وقد اثنی الله و رسوله علی جمیعهم و تعبدنا بتوقیرهم و تعظیمهم و موالاتهم و التبری من کل من ینقص احدا منهم»[۱۷]

نظریه دوم اشعری در قلمرو احکام فقهی به تصویب آرای اجتهادی فقها مربوط می‌شود، وی بدین‌ترتیب، سعی دارد به تقریب مذاهب فقهی اهل سنت

بپردازد و می‌گوید: «هر مجتهدی برحق است و همه مجتهدان نیز در راه صواب قرار دارند. اختلاف آنان در اصول نیست، بلکه به فروع احکام برمی‌گردد.»[۱۸]

این دو نظریه در عین‌حال که روان‌شناسی اجتماعی و سیاسی ـ مذهبی اهل سنت را اقناع می‌کرد، اما مخالفت‌های جدی نیز برانگیخت. پیروان ابومنصور ماتُریدی (متوفای ۳۳۳ق) کوشش مکتب اشعری را اصلاحی ناموفق دانستند و از محافظه‌کاری و توجه آنان به عقاید عوام انتقاد کردند.[۱۹] اما علی‌رغم این، مکتب اشعری بسط یافت و با گذشت زمان، در بخش اعظم جهان اسلام به مذهب مختار اهل سنت بدل شد. اهمیت مکتب اشعری از دیدگاه مقاله حاضر در این است که این مذهب، و بنیانگزار آن، ابوالحسن اشعری، موفق شد تا عمده تجارب تاریخی و تأملات نظری جهان تسنّن را در مجموعه‌ای منسجم از نظریه کلامی فقهی جذب و آشتی دهد. بدین‌سان خشت‌های متفرق تجارب و سنن فقهی را در خدمت معماری کلامی خود درآورد. بنیاد نظریه اشعری به‌گونه‌ای بود که علی‌رغم حفظ جایگاهی برای عقل در قلمرو استنباط فقهی، بیش از مذهب «اهل رأی» به ضرورت به جانب «اهل حدیث» تمایل داشت.[۲۰]

در نتیجه تأسیس چنین مبنایی، تجارب تاریخی سیاسی صحابه و فقهای سلف تابعان در حوزه ادلّه احکام قرار گرفتند و تعارضات آن‌ها موجبات تعارض در استنباطات فقهی گردید. اما اگر تعارض ادله و در نتیجه تعارض احکام درباب عبادات و... با تمسک به نظریه تصویب برطرف می‌شد، این امر، راه‌حل مناسبی در حوزه سیاست به‌نظر نمی‌رسید.

رابطه قدرت و فقه الخلافه

اهل سنت در قلمرو فقه مذاهب زیادی داشتند و باید هم چنین می‌بود، اما برخلاف منطق تکثرگرایی فقهی، که زاده عرف فقاهتی اهل سنت، و بعدها، نظریه ابوالحسن اشعری بود، فقاهت سنی در عمل راهی را تجربه کرد که بازوان پرقدرت خلافت تمهید نموده بود. تأثیر قدرت سیاسی در ساختار مفهومی فقه‌الخلافه بیش‌تر و مستقیم‌تر از دیگر حوزه‌های فقهی بود.

درباره رابطه قدرت حاکم و دستگاه‌های فقهی، مطالعات چندی صورت گرفته است. از جمله این بررسی‌ها کتابچه کوچکی است با عنوان *نظرة تاریخیه فی حدوث المذاهب الاربعه* تألیف احمد تیمور پاشا که توسط نویسنده *ادوار فقه* ترجمه و در همین کتاب منتشر شده است.[۲۱] محمود شهابی خود نیز می‌نویسد:

«اگر کسی بخواهد بر چگونگی وضع تفقه و اجتهاد در عهدی اطلاعی کامل به هم رساند ناگزیر باید بر اوضاع و احوال دستگاه حاکمه و بر طرز فکر و عمل و علاقه و ایمان کسی که در رأس دستگاه قرار یافته و زمام حکومت بر دین و دنیای مردم را به دست گرفته اطلاع پیدا کند. این آگاهی هرچه کامل‌تر و دقیق‌تر باشد، باحث از ادوار فقه و ناظر در تحولاتی که آن را پیش آمده بهتر و روشن‌تر به... علل بسط و قبض تفقه و عوامل پیشرفت یا وقفه و رکود، یا تأخر و سقوط، یا انحراف و قصور آن بیش‌تر آشنا و واقف می‌گردد.»[۲۲]

نویسنده *ادوار فقه* پس از اشاره به نکات فوق، و به منظور توضیح بیش‌تر درباره تحولات فقه سنی قسمت زیادی از جلد سوم کتاب خود را به تحولات خلافت اموی و تا حدودی عباسیان اختصاص می‌دهد. تتبع وسیع وی در معرفی سلسله فقیهان تابعی در مدینه، مکه، یمن، کوفه، شام، مصر، بصره و خراسان نشان می‌دهد که در ابتدای پیدایش فقه، مذاهب فقهی اهل سنت بسیار متکثر بوده و تقریباً هر شهری فقیه یا فقهای صاحب فتوایی داشته است.

اما به تدریج و با سپری شدن دور فقهای تابعی، برخی از مذاهب در بلاد دیگر غلبه و گسترش یافت و به جز چهار مذهب بزرگ موجود، دیگر مذاهب فقهی دست‌خوش انقراض شده و به کلی از میان رفتند. علت غلبه و گسترش برخی از این مذاهب، سازگاری با مشرب خلفا و حمایت دولت از آنان بود. احمد تیمور پاشا به نقل از ابن حزم اندلسی می‌نویسد:

«دو مذهب در آغاز کار بر اثر ریاست و استیلاء پیشرفت کرده و انتشار یافته است: یکی مذهب حنفی و دیگری مذهب مالکی. مذهب حنفی به وسیله این که خلفای عباسی قضات را از بین آنان انتخاب می‌کردند بر همه بلاد اسلامی غلبه یافت... تا

این‌که اوضاع و احوال دگرگون شد و سه مذهب دیگر با آن به مزاحمت پرداختند.»[۲۳]

مذهب فقهی شافعی نیز تقریباً چنین وضعی داشت. توجه سلاطین ایوبی به مذهب شافعیه موجب رواج این مذهب در مصر و نیز استیلای ترکان سلجوقی بر بغداد موجب گسترش این مذهب در عراق و ایران شد. عمده طریق استیلاء و استمرار مذاهب فقهی، نهاد قضاوت و شیخ‌الاسلامی بوده که این دو نیز توسط سلطان یا خلیفه نصب و تعیین می‌شد.[۲۴]

تأخیر در تأسیس فقه الخلافه

در شرایطی که حیات و دوام مذاهب فقهی وابسته به قدرت سیاسی بود، تأملات فقهی نیز، به ضرورت، سمت‌وسویی ویژه پیدا کرد. وجه عمده این تأملات، گسترش در حوزه احکام فردی و به هرحال غیرحکومتی بود. مذاهب اهل سنت به این دلیل که خود متکی بر قدرت بودند نمی‌توانستند احکامی درباب حکومت ارائه نمایند.[۲۵] چنین فرضی نه تنها دور منطقی بود، بلکه آشکارا مغایر منطق قدرت می‌نمود: قدرت سیاسی متکی بر فرض نابرابری و استیلای مطلق بوده است و هرگز نمی‌توانست امر و نهی و به‌طور کلی فتوای فقیهی را بپذیرد زیرا در این صورت حاکمیت برتری را می‌پذیرفت که ذاتاً مغایر با موجودیت خود بود.

علت عمده تأخیر در تأسیس فقه‌الخلافه درست در همین نکته نهفته است و به همین لحاظ شاید بتوان در حوزه فقه‌الخلافه، از نوعی تاریخ و مبانی سلبی سخن گفت که مانع تأسیس، و یا حداقل، تأخیر فقه حکومتی در مکاتب سنّی شده‌اند.

بحث در مبانی سلبی فقه‌الخلافه فرصت دیگری می‌طلبد، اما اشاره به این نکته لازم است که فقه‌الخلافه به دلیل ویژگی خاصی که دارد، همواره با تاریخ قدرت عجین شده است.[۲۶] و به همین دلیل با دیگر حوزه‌های فقه سنی تفاوت‌های مهمی دارد.

حوزه‌های غیرحکومتی فقه موضوع روشنی دارند و احکام مکلفین را بر محور یک مکلف فرضی و در شرایط گوناگون ارزیابی می‌کنند و به این لحاظ،

علی‌الاصول غیر تاریخی هستند. به عبارت دیگر، اصول و فروعی دارند و کار فقیه استقصا و تطبیق است. اما در حوزه فقه‌الخلافه وضعیت تا حدودی متفاوت است.[۲۷]

هرچند اهل سنت کوشش می‌کنند فقه‌الخلافه را بر محور خلافت صحابه بازسازی بکنند و از آن دوره اصولی جهت توضیح شروط و اختصاصات خلیفه، وسیله عزل و... استنباط نمایند و به‌طور کلی بر مبنای آن اصول، تاریخ خلافت را مورد تطبیق و داوری قرار دهند، در عمل تحولات خلافت همواره مقدم بر فقه‌الخلافه بوده است. در چنین شرایطی، به‌خصوص با توجه به خشونت دستگاه خلافت نسبت به اندیشه‌های مخالف، بحث درباب فقه‌الخلافه بیش‌تر تقریر وضع موجود بود تا تأسیس علم. بیش‌تر، تأیید بود تا تفقّه.[۲۸]

از جمله متونی که درباب فقه‌الخلافه در دوران عباسی نوشته شده، دو کتاب *الاحکام‌السلطانیه* تألیف ابن فراء حنبلی و ابوالحسن ماوردی شافعی هستند که در میان اهل سنت شهرت به سزایی دارند. این دو نوشته دو وجه از انعقاد خلافت و امامت را مورد توجه قرار داده‌اند: ۱. انعقاد امامت از طریق اختیار اهل‌الحل والعقد؛ ۲. عهد و نصب امام از طرف امام قبل. در هر دو شیوه انعقاد امامت به عمل صحابه استناد شده است. ماوردی درباره شیوه دوم، علاوه بر سیره ابوبکر و عمر، به اجماع مسلمانان استناد می‌کند:

و اما استقرار امامت به توصیه و عهد امام پیشین از جمله مواردی است که اجماع بر جواز و اتفاق بر صحت وقوع آن صورت گرفته است. به دو دلیل که مسلمانان بدان عمل نموده و بدان اعتراض نکرده‌اند؛ نخست، نصب عمر توسط ابوبکر به مقام خلافت، و دیگری تعیین اهل شورا توسط عمر که موجب کنار گذاشتن دیگران از فرایند انتخاب خلیفه گردید. و هر دو مورد را مسلمانان اوایل و صحابه پیامبر(ص) پذیرفتند.

«و اما انعقاد الامامه بعهد من قبله فهو ممّا انعقد الاجماع علی جوازه و وقع الاتفاق علی صحته لامرین عمل المسلمون بهما و لم یتناکروهما. احدهما: ان ابابکر رضی‌الله عنه عهد بها الی عمر رضی‌الله عنه فاثبت المسلمون امامته بِعَهده و

الثانی: ان عمر رضی‌الله عنه عهد بها الی اهل الشوری فقبلت الجماعه دخولهم فیها و هم اعیان العصر اعتقادا لصحه العهد بها و خرج باقی الصحابه منها.»[۲۹]

ماوردی و ابن فراء سپس به توصیف ساختار وزارتی می‌پردازند که با تحول دولت اسلامی در سنن ایرانی، در درون خلافت جا گرفته بود. دو فقیه حنبلی و شافعی، به منظور حل رابطه سلطان و خلیفه، به‌نظریه وزارت تفویض متوسل می‌شوند، ماوردی می‌نویسد:

اما وزارت تفویض بدین معنی است که امام [خلیفه] تدبیر تمام امور را به رأس و امضاء و اجتهاد وزیر واگذار می‌کند... و او بدین‌سان، متولّی تمام امور جنگ، مالیات‌ها و غیره می‌گردد و به تنظیم سیاست جامعه می‌پردازد.

«فاما وزاره التفویض فهو ان یستوزر الامام من یفوض الیه تدبیر الامور برایه و امضاءها علی اجتهاده... و هو یکون من اهل الکفایه فیما و کل الیه من امر الحرب و الخراج، خبره بهما و معرفه بتفصیلهما و علی هذا الشرط مدار الوزاره و به تنتظم السیاسه.»[۳۰]

فقه سیاسی اهل سنت، چنان‌که سیاق استدلال ابن فراء و ماوردی نشان می‌دهد، نظریه «وزارت التفویض» را صرفاً به‌منظور توجیه و تثبیت جایگاه سلطان در نظام و اندیشه سیاسی سنی طرح کرده است. بدیهی است که حضور سلطان در سیاست سنی، حضوری استیلایی است و به این ترتیب، وزارت تفویض با جزء دیگر اندیشه سنی درباب امارت استیلاء تکمیل می‌شود:

«امارت استیلاء که در حالت اضطرار منعقد می‌شود، به این صورت است که امیری با تکیه بر قوای نظامی خود به سرزمین‌های خلیفه مستولی شده و سیاست آن مناطق را به عهده گیرد: فیکون الامیر باستیلائه مستبدا بالسیاسه والتدبیر، والخلیفه باذنه منفذاً لاحکام الدین لیخرج من الفساد الی الصحه و من الحظر الی الاباحه.»[۳۱]

فقه‌الخلافه بدین‌ترتیب، و با ترکیب دو اصل استیلاء و تفویض، استقلال تاریخی سلاطین سلجوقی از دایره نظارت خلیفه را به حوزه نظری سوق می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که:

«وزارت تفویض فقط با امارت استیلاء صحیح است و نه غیر آن. دلیل این نکته آن است که حداقل در نظر و نه در عمل، تفاوت خلیفه و وزیر ملحوظ شود.»[۳۲]

از جمله نتایج این نوع استدلال، تمهید مقدماتی است که در سایه آن، فقه‌الخلافه می‌تواند جواز شرعی برای عزل و نصب‌های سلاطین در حوزه والیان و قضات ولایات تدارک نماید. عمده مباحث هر دو کتاب احکام السلطانیه به توضیح و بسط حدود اختیارات امیران تفویضی می‌پردازند که کلیه شئون ارتش، اقتصاد، قضا، خراج، حسبه، اقامه حدود، امامت جمعه و جماعات و... را شامل می‌شود.[۳۳]

با توجه به نکات فوق، چنین می‌نماید که سلطنت، و یا چنان‌که فقهای سنی اشاره می‌کنند، امارت تفویضی که مبتنی بر استیلاء است رکن عمده فقه‌الخلافه را تشکیل و مباحثی چون جایگاه اهل حل و عقد در خلافت اسلامی به فراموشی می‌گراید. هبوط فقه سیاسی اهل سنت در ساختار استیلاء و تغلب سلاطین، نتیجه تحولی است که در درون خلافت اسلامی صورت گرفته و با استحاله دولت اسلامی در سلطنت ایرانی، خلفا نیز خود را سایه خدا در زمین تلقی کردند. علی عبدالرازق در کتاب جنجالی الاسلام واصول الحکم ضمن اشاره به دو دیدگاه در خاستگاه قدرت خلیفه می‌نویسد:

> «دیدگاه اول این است که خلیفه قدرت خود را مستقیماً از خداوند می‌گیرد. این رأی همان است که روح آن در بین تمام علما و عامه مسلمین ساری و جاری است. آنان خلیفه را ظل‌الله تلقی می‌کردند و منصور دومین خلیفه عباسی همواره چنین تصور می‌کرد که نماینده خدا در زمین است. این دیدگاه پس از قرن پنجم هجری بیش‌تر تشدید شد و در اکثر تألیفات علمای این دوره، ملوک و سلاطین با اوصاف فوق بشری و مستظهر به تأییدات الهی توصیف شده‌اند: و جمله القول ان استمداد الخلیفه سلطانه من الله تعالی مذهب جار علی الالسنه، فاش بین المسلمین.»[۳۴]

مطابق این دیدگاه، فقه سنتی اهل سنت ساختاری اقتدارگرایانه داشت که ولایت خلیفه را منبعث از اقتدار الهی و به هرحال، تا حدود بسیار زیادی جبری می‌دید.

این نوع از فقه‌الخلافه، بدون هرگونه تفصیل در مشروعیت حاکم، جامعه اسلامی را به لزوم اطاعت توصیه می‌کند. ماوردی در بحث از وجوب امامت، و لزوم اطاعت از حاکم به روایت ذیل از پیامبر اسلام(ص) استناد می‌کند:

به زودی بعد از من با حاکمانی نیک و بد مواجه خواهید شد، که نیکان به نیکی و بدان به بدی حکومت خواهند کرد. در آن‌چه موافق حق [شرع] است، از آنان بشنوید و اطاعت کنید؛ اگر نیکی کردند به نفع شما و آنان است و اگر بدی نمودند باز هم به نفع شما ولیکن به زیان آنان خواهد بود.

«سیلیکم بعدی ولاه فیلیکم البر ببّره. ویلیکم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم و اطیعوا فی کل ما وافق الحق، فان احسنوا فلکم و لهم و ان اسائوا فلکم و علیهم.»[۳۵]

ماوردی با استناد به روایت فوق که از ابوهریره نقل می‌کند، بنیاد فقهی برای توجیه تاریخ خلافت و مشروعیت دادن به همه حاکمان دوره اسلامی به‌ویژه بنی‌امیه و بنی‌عباس تمهید می‌کند. چنان‌که گذشت، اساس این دیدگاه بر تصویب همه خلفا و تأکید بر اقتدار و ولایت الهی آنان است که از نظر کلامی بر نظریه جبر و لزوم اطاعت جامعه مسلمان استوار است.[۳۶] این نظریه به تدریج و به‌ویژه با توجه به تحولات عثمانی در جنگ اول جهانی با چالش‌ها و انتقادهای مهمی مواجه شده و متعاقباً، دیدگاه‌های جدیدتری در میان اهل سنت پیدا شد.

۳. اندیشه‌های جدید

برخلاف فقه‌الخلافه قدیم که بر دو عنصر اقتدار و اطاعت تأکید داشت، اندیشه‌های جدید اهل سنت نوعاً تمایلات دموکراتیک دارند. و بنابراین، در گسست و تقابل با فقه‌الخلافه سنتی قابل درک هستند. در سطور ذیل مبانی تاریخی و کلامی این اندیشه‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف) زمینه‌های تاریخی

چنان‌که گذشت، فقه‌الخلافه‌ی قدیم اهل سنت محصول دوره‌ای است که دولت‌های اسلامی در سلطنت‌های ایرانی و الگوی دیوان‌سالاری آن استحاله یافتند و یا به‌عبارت دیگر نهادینه شدند. اما اندیشه‌های جدید اهل سنت، عموماً زاده

دورانی تاریخی است که جامعه اسلامی در آستانه تحول به دولت مدرن غربی است. این تحول، که روند تدریجی آن مدت‌ها قبل و در قالب خط شریف گل‌خانه و... در دولت عثمانی آغاز شده بود، با جنگ جهانی اول به اوج خود رسید.[۳۷] شکست و تجزیه امپراتوری عثمانی موج بدبینی علیه خلافت و طبعاً فقه‌الخلافه‌ی سنتی را برانگیخت.

در نتیجه این تحولات که درون‌مایه آن را سیطره تمدن و افکار سیاسی غرب تشکیل می‌داد، اندیشه‌های جدید اهل سنت، در سه گرایش یا مجرای عمده تمرکز و گسترش یافت. این گرایش‌ها را می‌توان تحت عنوان سه نظریه دسته‌بندی کرد: نظریه علمانیت (سکولاریسم)، نظریه جدید حکومت اسلامی و نظریه‌ای که با فرض استقلال نسبی دو حوزه دین و سیاست قائل به وجود برخی اصول سیاسی در اسلام است. در این‌جا به مبانی کلامی و ویژگی عمومی این دیدگاه‌ها اشاره می‌کنیم.

ب) مبانی کلامی نظریه‌های جدید

چنان‌که اشاره کردیم، اندیشه‌های جدید اهل سنت عمدتاً بازتاب مسائل و مشکلاتی است که امپراتوری عثمانی در سال‌های ۱۹۲۴ـ۱۹۱۷ با آن مواجه بوده و سرانجام به جدایی و حذف خلافت منجر شد. بیزاری از گذشته عثمانی، موج جهانی‌شدن دولت و ملت‌های مدرن، و به قول دکتر حمید عنایت، تمایل روانی و معرفت‌شناختی عرب‌ها به مبانی نظری تمدن پیروز غرب، سه عامل اساسی بودند که ضرورت تاریخی تجدیدنظر در اندیشه‌های فقه‌الخلافه را تمهید می‌کردند.[۳۸] در این پروسه انتقالی در ساحت اندیشه سیاسی، به‌تدریج مبانی کلامی جدید و متناسب با این نظریه‌ها نیز شکل گرفت.

محور اصلی این مباحث، تأکید بر نظریه‌ای درباب حکومت است که در طول دوران دیرپای خلافت اسلامی، همواره به‌عنوان زایده‌ای در کنار نظریه مسلط «خلافت مقتدرانه» مطرح بوده است. علی عبدالرازق در این‌باره می‌نویسد:

> و این‌جا مکتب دیگری است که علماء بدان تمایل نشان داده و از آن سخن گفته‌اند. و آن این‌که خلیفه قدرت خود را فقط از مردم می‌گیرد. امت منشأ قدرت

خلیفه است و او را بدین مقام برمی‌گزینند؛
«و هناک مذهب ثان قد نزع الیه بعض العلماء و تحدثوا بذلک هو ان الخلیفه انما یستمد سلطانه من الامه، فهی مصدر قوته، و هی التی تختاره لهذا المقام.»[۳۹] عبدالرازق سپس اشاره می‌کند که مهم‌ترین رساله‌ای که در دوران جدید حیات اهل سنت، از نظریه حاکمیت ملت دفاع می‌کند، *رساله الخلافه و سلطه الامه* است که توسط مجلس ملی ترکیه و در دفاع از سیاست‌های ترکیه جدید منتشر شده است.[۴۰]

این رساله در کنار دو رساله دیگر با عناوین *الاسلام و اصول الحکم* و *الخلافه او الامامه العظمی*[۴۱] سه متن اصلی نظریه‌های سه‌گانه‌ای را تشکیل می‌دهند که در سطور گذشته به‌عنوان نظریه‌های جدید اهل سنت مورد اشاره قرار دادیم. در این مقاله کوشش می‌کنیم با تکیه بر سه متن فوق، مبانی اندیشه‌های جدید اهل سنت را به اشاره مورد بررسی قرار دهیم. اما قبل از اشاره به این مبانی، تأکید بر این نکته خالی از فایده نیست که از لحاظ تاریخی رساله ترک‌ها مقدم بر کتاب‌های عبدالرازق و رشیدرضا است و الهام‌بخش جدال طولانی است که با این دو دانشمند آغاز شده و تحت عنوان علمانیت (سکولاریسم) و حکومت دینی تاریخ نسبتاً قابل توجهی را سپری کرده است. اکنون به بحث درباره این سه رساله و نظریه‌های منبعث از آن‌ها برمی‌گردیم:

۱. اصول ثابت و شکل زمانی حکومت اسلامی

از جمله مهم‌ترین نظریه‌هایی که متعاقب بحران خلافت و ضرورت بازنگری در دولت اسلامی مطرح شد نظریه‌ای بود که در رساله *الخلافه و سلطه‌ی الأمه* برای اولین بار و در سال ۱۹۲۲ منتشر شد. این رساله به منظور دفاع فقهی از تصمیم ترک‌ها درباره جدایی خلافت و سلطنت و تمهید مقدمات الغای خلافت از طرف مجلس ملی ترکیه جدید، تدوین و پراکنده شده است. ترجمه عربی رساله در ۱۹۲۴ و توسط عبدالغنی سنی بیک در قاهره به چاپ رسید. رساله *الخلافه و سلطه الامه* نکات ذیل را مورد تأکید قرار می‌دهد:

الف) علی‌رغم رابطه دین و سیاست در اسلام، این دو حوزه استقلال نسبی دارند؛
ب) خلافت بیش از آن‌که مسئله دینی باشد یک امر دنیوی و سیاسی است؛
ج) دین اسلام فقط بعضی از اصول سیاسی را ارائه داده است که اصول ثابت و غیر زمانی هستند؛
د) شکل حکومت و اداره نظام سیاسی امری غیر دینی، سیاسی و بنابراین تاریخی و متحول است؛
ه) تحول اشکال حکومت منبعث از اصول ثابت دینی و با عنایت و لحاظ آن اصول است؛
ز) بدین‌ترتیب، حکومت اسلامی دولتی است که اصول ثابت دینی و اشکال متحول تاریخی دارد.

نکات فوق امهات استدلال رساله *الخلافه وسلطه الأمه* را شامل می‌شوند. رساله، ضمن تأکید بر این مطلب که خلافت از مسائل فرعی فقهی است و ربطی به اعتقادهای کلامی ندارد، دو دیدگاه خوارج و شیعه امامیه را رد می‌کند.[۴۲] اضافه می‌کند که خلافت بیش از آن‌که دینی باشد یک مسئله دنیوی و سیاسی است و مربوط به مصلحت است. و درست به همین لحاظ است که در شأن خلافت در نصوص شرعی بحث تفصیلی نشده و در قرآن کریم و احادیث نبوی کیفیت تفصیلی و شروط خلافت و خلیفه ذکر نشده است.[۴۳]

اگر خلافت چنان که بعضی معتقدند از مسائل اساسی دین بود و دین تمام سیاست را بیان می‌کرد، پیامبر اکرم(ص) به این امر تصریح می‌فرمود درحالی‌که سکوت نموده است.

رساله بلافاصله این توهم را دفع می‌کند که منکر وجود هرگونه نص شرعی در شأن خلافت نیست بلکه اعتراف دارد بعضی از احادیث نبوی در این‌باره وارد شده است، اما در مورد مسائل خلافت (از جمله کیفیت خلافت، نصب خلیفه، شرایط عمومی خلافت و خلیفه و وظیفه امت) هیچ حدیث یا آیه‌ای نیامده است:

و خلاصه سخن آن‌که خلافت بیش از آن‌که امر دینی باشد، امری دنیایی است. درست به همین دلیل است که پیامبر(ص) وصیتی در این‌باره برای امت نداشته و

خلیفه‌ای را تعیین نکرده یا هنگام رحلت چیزی سفارش ننموده است. هرچند شیعه مدعی نص درباره امام علی(ع) و برخی برای ابوبکر صدیق هستند، لکن جمهور علمای اهل سنت نسبت به صحت این ادعاها درباره هریک از صحابه تردید دارند.[۱][۴۴]

درباره پاسخ‌ها و مبانی افکار سیاسی شیعه در جای دیگری سخن خواهیم گفت. در این‌جا کوشش ما فقط دسته‌بندی نظریه‌های جدید اهل سنت و مبانی ملحوظ در آن‌ها است. به هرحال رساله *الخلافه و سلطه الأمه* اصول ذیل را به‌عنوان اصول دینی و ثابت حکومت اسلامی ذکر می‌کند:

الف) اصل لزوم تأسیس حکومت

مجلس ملی ترکیه در رساله فوق اظهار می‌کند که اسلام جامع دیانت و سیاست است یکی از وجوه این جمع، تأکید بر وجوب تأسیس حکومت یا نصب امام به لسان قدما است. جمهور اهل سنت نسبت به وجوب تأسیس حکومت اجماع دارند و از جمله قوی‌ترین ادله و مستندات «اجماع» در نظر آنان قاعده شرعی «لاضرر» می‌باشد.[۴۵] حکومت یا خلافت در اسلام واجب و مقصود بالذات نیست بلکه از نوع مقدمه واجب است و هدف آن عبارت است از: «توزیع عادلانه و رفع ضرر به هر ترتیب ممکن».[۴۶]

بدین‌ترتیب، و بعد از حصول غایت فوق، شرع مقدس اهتمامی به اشکال حکومت ندارد. به‌عبارت دیگر، درست به این لحاظ که شکل حکومت مقصود ذاتی شارع نیست، شارع حکیم و رسول بزرگ او در این‌باره سکوت فرموده و توصیه خاصی ندارند.[۴۷] شکل حکومت مسئله‌ای است فنی و تابع مقتضیات زمان که امت اسلامی به مقتضای اصل شورا تعیین می‌کنند.

۱.«خلاصه القول ان الخلافه هی من الامور الدنیویه اکثر من کونها من الامور الدینیه. لذا ترک الرسول الاکرم(ص) امرها الی امته و لم ینصب خلیفه له و لم یوص به حین ارتحاله ایضا. نعم ان الشیعه یدعون وجود نص شرعی بحق الامام علی(ع) و بعض علماء اهل السنه یقولون انه و جد بحق سیدنا ابی بکر الصدیق، ولکن لاصحه لهذه المدعیات عند جمهور علماء اهل السنه. و الحقیقه انه لم یرد بحق احدٌ من الصحابه نص صریح او خفی بالدرجه الکامله.»

ب) اصل شورا

نویسندگان رساله *الخلافه و سلطه الأمه* با تأکید بر وجوب شورا[۴۸]، معتقدند که اصل در حکومت اسلامی عمل به شورا است. خلیفه در هرحال مکلف به مشورت با امت است. رساله با تقسیم خلافت اسلامی به دو نوع خلافت حقیقی (راشدین) و حکمی یا صوری (بقیه ادوار خلافت)، [۴۹] معتقد است که اصل شورا به‌ویژه در حکومت‌های نوع دوم که عدالت و شروط لازم را ندارند جایگاه مهم‌تری دارد. رساله پس از بحث از ادله وجوب شورا، درباره مکانیسم شورا می‌نویسد:

«شیوه مشورت و شکل آن در قرآن و احادیث پیامبر(ص) بیان نشده، بلکه به اطلاق خود باقی‌مانده است؛ این بدان معنی است چنین مسائلی به مقتضیات زمان وانهاده شده است».[۱][۵۰] نظم سیاسی، سازمان اداری حکومت، و بالتبع مکانیسم مشورت، ذاتاً از احکام متبدّله‌ای هستند که به تناسب حالات و زمان‌ها تغییر می‌کنند. این نوع احکام که با تبدل در مقتضیات زمان و عرف و عادت‌های مردم متحول می‌شوند، در لسان فقه اهل سنت «احکام زمانیه» گفته می‌شود. به‌نظر اهل سنت، واگذاشتن احکام زمانیه به مصالح و نظر اهل حل و عقد هر دوران، بلاشک موافق حکمت و صواب و بنابراین روح شریعت اسلام است: «لهذا السبب لم تبین النصوص الشرعیه شکل اصول المشوره و لم تثبته.»[۵۱]

ج) اصل وکالت

طبق تفسیر مجلس ترکیه در *الخلافه و سلطه الأمه* خلافت از نوع عقد وکالت است[۵۲] و جمهور اهل سنت عقیده دارند که عمده در انعقاد خلافت همان مشورت یعنی انتخاب و بیعت بالمشاوره است. رساله فوق طریق استخلاف خلیفه و مسئله ولایتعهدی را که در فقه قدیم اهمیت به سزایی داشت تا حدود زیادی به حاشیه می‌راند و از موارد استثنا تلقی می‌کند: نتیجه آن‌که دو راه برای

---

۱. «علی انه لم یبین طرز المشوره و شکلها لا فی القرآن الکریم و لا فی الاحادیث الشریفه بل ابقیت علی اطلاقها، ای أنّها ترکت الی مقتضیات الازمان».

تحقق خلافت وجود دارد: ۱. بیعت اهل حل و عقد و ۲. تعیین جانشین توسط شخص خلیفه. راه اولی اصل و عمده و راه دوم فرع آن است.[۱(۵۳)]

قول به وکالت در حکومت اسلامی لوازم مهمی دارد: اولاً: بنابر قاعده وکالت، وراثت در حکومت ممکن نیست و ثانیاً: از آن جهت که خلیفه وکیل امت است، مردم می‌توانند حدود اختیارات و وظایف حاکم اسلامی را تعیین نمایند: زیرا خلافت همچنان که می‌تواند مطلق باشد، می‌تواند مطابق قواعد فقهی مشروط به شروط خاصی هم باشد. بدین‌سان، وکیل موظف به رعایت قید و شرطهای موکّل خود است.[۲(۵۴)]

نویسندگان رساله *الخلافه وسلطه‌الامه* اضافه می‌کنند که طبق قاعده وکالت، مردم در موقع انتخاب خلیفه می‌توانند قیود و شروطی وضع نمایند و خلیفه را به شرط رعایت آن شرایط انتخاب کنند. رساله در این‌باره به داستان بیعت عبدالرحمن ابن عوف با عثمان استناد می‌کند.

رساله، پس از بحث تفصیلی درباب اصول سه‌گانه فوق به‌عنوان اصول سیاسی ملحوظ در شریعت اسلام، مکانیسم و اشکال اعمال این اصول را که در قالب اشکال متنوع حکومت تجلی می‌کند به عهده زمان می‌گذارد:

«و مسئله شکل حکومت از مسائلی است که تابع مقتضیات زمان است. و شکل‌یابی هندسی چنین مسائلی به حسب اقتضای زمان و مصلحت عمومی و اوضاع اجتماعی مردم است و احکامش به تناسب و دگرگونی احوال و انگیزه‌ها دچار دگرگونی و تغییر می‌گردد.»[۳(۵۵)]

---

۱. «و الحاصل انه یوجد طریقان للخلافه، احدهما بیعه اهل الحل والعقد، و الثانیه استخلاف الخلیفه بذاته من یخلفه. الاولی هی الاصل و العمده، و الاخری هی فرع لها.»

۲. «لان الوکاله کما یجوز ان تکون مطلقه، یجوز ان تکون مقیده بشروط حسب القاعده الفقهیه، و یکون الوکیل فیها ملزما برعایه قیود موکله و شروطه.»

۳. «و مسئله شکل الحکومه هی من المسائل التابعه‌ی لمقتضیات الزمان. و تتعین احکام مثل هذه المسائل بحسب مقتضی‌الزمان و المصلحه العامه و احوال الناس الاجتماعیه و تتبدل احکامها حسب تطورات هذه الاحوال و البواعث.»

۲. اندیشه احیای خلافت اسلامی

متعاقب تحولات ترکیه، کشورهای عربی نیز که عموماً تحت نفوذ غرب بودند، ورود به دولت ملی و لوازم اداری و پارلمانی آن را تجربه می‌کردند. در چنین شرایطی بحث از سرنوشت خلافت و ضرورت تبیین جدید از رابطه دین و دولت در جوامع عربی مطرح شد.

از معروف‌ترین این مباحث، سری مقالاتی است که توسط محمد رشیدرضا در مجله المنار و در سال ۱۹۲۲ منتشر گردید. این مقاله‌ها تحت عنوان *الخلافه او الامامه العظمی* مجدداً جمع‌آوری و در ۱۹۲۶ چاپ شد. اصطلاح «امامت عظمی» در اندیشه‌های اهل سنت ناظر به منصب رهبری سیاسی است که در مقابل «الامامه الصغری» یا امامت نماز جماعت وضع شده است؛ و هرگز به معنای تفسیرهای فدرالی در حوزه تمدن اسلامی نیست.[۵۶]

به هرحال، رشیدرضا از گسترش دولت ملی و عواقب قوم‌گرایی در جوامع اسلامی نگران بود؛ و هدف اصلی در این نوشته‌ها بازگشت مجدد به حکومت یا خلافت اسلامی بود. وی در این بازگشت نظری دو نکته مهم را می‌بایست لحاظ می‌کرد:

الف) نقد خلافت تاریخی و تفکیک خلافت به دو نوع خلافت راشدین و خلافت متغلبه. رشیدرضا خلافت راشدین را نمونه آرمانی خلافت صحیح تلقی می‌کرد و در کوشش‌های نظری (فقهی) خود سعی در احیای این نوع خلافت و تبیین ارکان آن داشت. در مقابل، از خلافت تاریخی که با معاویه شروع شده و تا الغای خلافت عثمانی امتداد داشت اعراض و انتقاد می‌کند و می‌گوید:«... معاویه الذی سن سنه التغلب السیئه فی‌الاسلام؛ معاویه است که سنت منفی حکومت زور و غلبه در تاریخ اسلام را به جای گذاشت». این تقسیم در رساله ترک‌ها نیز لحاظ شده بود؛

ب) رشیدرضا علاوه بر تفکیک فوق، ناگزیر بود که خلافت موردنظر خود الگوی خلافت راشدین، را با ناسیونالیسم در حال رشد دوران خود تطبیق و سازگار نماید.

وی در این‌جا با مسائل جدیدتری مواجه است که الگوی فکر سیاسی رشیدرضا را از افکار قدیم متمایز می‌سازد.

ارکان اندیشه سیاسی رشیدرضا

۱. سیاست جزئی از دین است و اسلام کامل‌ترین دینی است که جامع دنیا و آخرت و دین و سیاست است؛

۲. حکومت اسلامی خصایص و عناصر ویژه‌ای دارد که قابل تطبیق و تقلیل به دیگر انواع حکومت نیست. این نوع حکومت که دین اسلام به آن اشاره دارد تقریباً گونه‌ای از جمهوری‌های معاصر است. اما با آن تفاوت دارد؛

۳. حکومت اسلامی شکل ثابتی دارد که ناظر به رهبری مسلمین توسط امام واحد و با ویژگی‌ها و شرایط معینی است؛

۴. اصل وحدت امامت و حکومت است که مسلمانان بر آن اجماع دارند، بنابراین تعدد خلافت محدود به ضرورت لزوم و اعتبار موقت دارد؛

۵. در وضعیت گسترش دولت‌های قومی، به این دلیل که مسلمانان از لحاظ مذهبی و قومی متعددند، هر ملتی می‌تواند به‌طور موقت خلیفه‌ای داشته باشد؛

۶. رشیدرضا استراتژی وحدت مسلمانان را تعقیب می‌کند و به این ترتیب تمهیداتی برای تبدیل جماعت متفرق مسلمانان به حکومت واحد اسلامی ارائه می‌دهد.

اصول و مبانی نظریه رشیدرضا

رشیدرضا در نظریه خود، به لحاظ مبانی کلامی، فاصله چندانی از فقه‌الخلافه سنتی ندارد بنابراین در بیش‌تر مباحث خود در *الخلافه او الامامه العظمی* ملهم و مقید به اندیشه‌های ابوالحسن ماوردی است. او با حفظ مبانی و سبک استدلال ماوردی، سعی می‌کند برخی از آراء و عناصر فکر سیاسی جدید را که در دوران زندگی او رواج داشت توضیح و آشتی دهد. مسائلی مثل حاکمیت مردم، جایگاه احزاب و نهایتاً وضعیت متکثر حکومت در جوامع اسلامی، از جمله پرسش‌های جدیدی است که رشیدرضا با تکیه بر مبانی سنتی فقه‌الخلافه در پی پاسخ‌گویی به آن‌ها است.

وضعیت فکری سیاسی رشیدرضا بازتاب وضعیت ناموزن دوره او است. وی به ناگزیر عناصر و پرسش‌هایی را وارد فقه‌الخلافه ماوردی می‌کند که به لحاظ ماهیت، پرسش‌های جدید هستند. و از این حیث اندیشه سیاسی رشیدرضا، تلاشی ارزنده است. اما درست به همین لحاظ، هیئت تألیفی فقه‌الخلافه قدیم را ازهم‌گسیخته و افکار سیاسی اهل سنت را به مجموعه اضداد تبدیل کرده است. این تضادها در تمام مقالات رساله *الخلافه او الامامه العظمی* مشهود است. در این‌جا فرصت آن نیست که همه موارد این تضاد را نشان دهیم. اما به‌عنوان مثال، رشیدرضا از سلطه امت صحبت می‌کند ولی هرگز جایگاه آن را نسبت به حاکم و نیز، اهل حل و عقد معین نمی‌کند. از جواز خلافت متعدد به تناسب اقوام و ملیت‌ها حرف می‌زند اما هم‌چنان بر قریشی بودن تأکید خلیفه می‌کند. بحث از وحدت اسلامی دارد ولکن ضرورت حاکمیت زبان عربی را طرح می‌کند و سرانجام از احزاب صحبت می‌کند بدون آن‌که جایگاه حزب در مجموعه فکر سیاسی خود و طبعاً خلافت قدیم را توضیح دهد.

علی‌رغم ناموزونی‌های نظری فوق، قرائت دیگری از *الخلافه‌اوالامامه العظمی* می‌توان ارائه داد که مطابق آن ضمن تأکید بر رابطه مبنایی افکار رشیدرضا با فقه‌الخلافه سنتی، گسست‌ها و اهمیت کار وی برجسته شود. از این دیدگاه می‌توان نشان داد که رشیدرضا ضمن التزام به مبانی کلامی فقه‌الخلافه قدیم، وجهی از آن را تغلیظ می‌کند که در تاریخ طولانی خلافت مغفول مانده بود وی به جای توجه به اصل استخلاف، جایگاه شورا و اهل حل و عقد در انتخاب خلیفه را برجسته می‌کند. نکته‌ای که در *الخلافه وسلطه الامه* نیز به چشم می‌خورد. در ذیل اصول این اندیشه را مورد اشاره قرار می‌دهیم.

الف) اجماع بر لزوم خلافت

رشیدرضا در بحث از خلافت و وجوب آن، علاوه بر اصل حکومت، بر نوع یا شکل حکومت نیز نظر دارد و برخلاف دیدگاه محمد العماره،[۵۷] هرگز اجماع مسلمان‌ها را محدود به اصل تأسیس حکومت نمی‌داند. وی مستند این اجماع را شرع می‌داند و نه عقل. و بنابراین وجوب خلافت وجوبی نفسی است، لذا: هر

کسی بمیرد و بیعت امامی به عهده نداشته باشد، به مرگ جاهلیت مرده است؛ «ومن مات و لیس فی عنقه بیعه مات میته جاهلیه.»[۵۸] استدلال رشیدرضا درباره شرایط اهل اختیار و اهل امامت، همان دیدگاه‌های فقه‌الخلافه قدیم را ارائه می‌دهد.

ب) اصل وجوب شورا

درباره حکم فقهی شورا دیدگاه‌های متفاوتی بین اهل سنت وجود دارد. بعضی قائل به استحباب هستند و شورا را از باب مندوبات تلقی می‌کنند درحالی‌که برخی دیگر قائل به وجوب شورا می‌باشند. قائلین به وجوب نیز در میان خود دیدگاه‌های متفاوتی را عرضه کرده‌اند. بحث درباب نظریه‌های شورا را باید به فرصت دیگری موکول کرد، اما در این‌جا اشاره می‌کنیم که رشیدرضا با تأکید بر وجوب شورا و لزوم مشورت در انعقاد امامت، با اندیشه‌های ماوردی و به‌طور کلی فقه‌الخلافه قدیم فاصله می‌گیرد.

رشیدرضا به این ترتیب ولایت بلامنازع خلیفه در مسئله تولیت (ولایتعهدی) حاکم آینده را درهم می‌شکند[۵۹] و برعکس چنان‌که در سطور بعد خواهد آمد، به جای خلیفه، اهل شورا را «مالک التولیه و العزل» تلقی می‌کند:

> می‌گویم: مهم‌ترین چیزی که بر امام واجب است، مشورت در تمام آن چیزهایی است که نصی وجود ندارد و یا اجماع قابل احتجاج نیست، یا فقط نص اجتهادی غیر قطعی وجود دارد. به‌خصوص در امور سیاست و جنگ براساس مصلحت عمومی. و سبب این حکم آن است که خداوند پیامبر خود را مأمور به مشاوره در امر امت کرده و این قاعده شرعی برای رعایت مصالح عمومی است و این مسائل هم جوانب و فروع دارد و هم به اعتبار زمان و مکان متغیّر است.»[۱][۶۰]

---

۱. «اقول، و اهم مایجب علی الامام المشاوره فی کل ما لانص فیه و لااجماع صحیحا یحتج به، او ما فیه نص اجتهادی غیرقطعی، و لاسیما امور السیاسه و الحرب، علی اساس المصلحه العامه و سبب هذا الامر للرسول(ص) بالمشاوره فی امر الامه جعله قاعده شرعیه لمصالحها العامه، فان هذه المسائل کثیره الشعب و الفروع لایمکن تحدیدها و تختلف باختلاف الزمان والمکان.»

رشیدرضا تأکید می‌کند که حتی رسول الله(ص) نیز در موارد غیر وحی مشاوره می‌فرمود و این امر نه به لحاظ ایجاد سنت برای آیندگان، بلکه به این خاطر که او نیز می‌فرمود: «انتم اعلم بامر دنیاکم» و در امور بشری خود را نیازمند مشورت می‌دید.[(۶۱)] از طرف صحابه بسیار سؤال می‌شد که آیا نظر پیامبر(ص) ناشی از وحی است یا رأی شخصی او است و در صورت دوم، صحابه دیدگاه‌های مشورتی خود را ارائه می‌دادند. رشیدرضا در این‌باره به داستان حباب ابن منذر در روز بدر استناد می‌کند.

وی در تفسیر آیه «و امرهم شوری بینهم» تأکید می‌کند که به لحاظ وجوب شورا، پیامبر اسلام(ص) هرگز نمی‌توانست در مورد آینده سیاسی امت تعیین تکلیف نماید، زیرا چنین امری مغایر با ماهیت متبدل مصالح عامه در ازمنه مختلف بود:

«و البته حکمت این نکته را که پیامبر(ص)، نظام شورا را برای مردم (امت) واگذاشت، توضیح داده‌ام. خلاصه آن‌که چنین نظامی به اعتبار اختلاف احوال امت از نظر کثرت و اندک بودن، شئون و موقعیت اجتماعی، و مصالح عمومی در زمان‌های متفاوت، دچار تغییر می‌شود. بدین‌سان، نمی‌توان برای شورا احکام معینی را فرض کرد که موافق جمیع شرایط و در تمام زمان‌ها و مکان‌ها بوده باشد. و اگر پیامبر(ص) برای شورا حکم یا احکام موقتی هم وضع می‌کرد، این ترس وجود داشت که مردم حکم موقت و عصری پیامبر(ص) را، حتی اگر مخالف مصلحت در دیگر زمان‌ها بود، به حکم دینی فرا زمانی و فرا مکانی تبدیل می‌کردند. همچنان که در مورد ظواهر موقتی چون بیعت ابوبکر و عثمان و جانشین عمر چنین تصمیم‌هایی را صورت دادند.»[۱] [(۶۲)]

---

۱. «و بینا الحکمه فی ترک الرسول(ص) نظام الشوری للامه و عدم وضع احکام لها، و ملخصه ان النظام یختلف باختلاف احوال الامه فی کثرتها و قلتها و شئونها الاجتماعیه و مصالحها العامه فی الازمنه المختلفه، فلایمکن ان تکون له احکام معینه توافق جمیع الاحوال فی کل زمان ومکان. و لو وضع لها احکاما موقته لخشی ان یتخذ الناس مایضعه لذلک العصر وحده دینا متبعا فی کل حال و زمان و ان خالف المصلحه، کما فعلوا فی الاخذ بظواهر مبایعه ابی بکر و عثمان و استخلاف عمر.»

ج) ولایت اهل حل و عقد

رشیدرضا اهمیت زیادی به اهل حل و عقد داده و آن‌ها را اهل شورا و مصداق اولی‌الامر می‌داند. امامت با بیعت اهل حل و عقد محقق می‌شود. استخلاف را هم در صورتی مشروع می‌داند که متکی بر رضایت آنان باشد. وی در بحث از حاکمیت امت، پس از اشاره به اقوالی که ریاست عامه را از آن امت می‌دانند و نصب و عزل خلیفه را به عهده امت گذارده‌اند، اضافه می‌کند که مراد از امت همان اهل حل و عقد هستند که به دلیل نفوذشان و رهبری امت توسط آنان، و به دلیل برتری‌شان بر دیگران و یا بر جمیع امت، به سان امت تلقی شده‌اند.(۶۳)

رشیدرضا در تقویت نظر خود درباره ولایت اهل حل و عقد به تفسیر رازی از آیه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» اشاره می‌کند و می‌گوید تفسیر رازی پس از تحقیق به این نتیجه می‌رسد که اولی الامر همان اهل حل و عقد هستند که نمود قدرت امت می‌باشند. رساله *الخلافه او الامامه العظمی*، دیدگاه‌های خود درباره حاکمیت امت و ولایت اهل حل و عقد را چنین خلاصه می‌کند:

> از آن‌چه گذشت، معلوم می‌شود که اهل حل و عقد رؤسا و رهبران جامعه هستند که امت در امور عمومی که مهم‌ترین آن، نصب و عزل خلیفه است، تابع و پیرو آنان هستند. و البته کسی که مالک تولیت است و قدرت اعطای قدرت سیاسی را دارد، قدرت عزل حاکم از خلافت را نیز دارد.»[1] (۶۴)

د) اصل بیعت

بیعت از اصول نظام خلافت، به‌ویژه با تفسیری است که تأکید بر نقش مهم اهل حل و عقد دارد. مبایعه قراردادی است که بعد از مشورت و توسط اهل حل و عقد از یک‌سو و امام منتخب از طرف دیگر منعقد می‌شود. در این قرارداد امام منتخب

---

۱. «فعلم مما تقدم ان اهل الحل و العقد هم الروساء الذین تتبعهم الامه فی امورها العامه، و اهمها نصب الامام الاعظم و کذا عزله اذا ثبت عندهم وجوب ذلک و من یملک التولیه یملک العزل.»

ملتزم می‌شود که بر احکام شریعت و مطابق حق و عدل عمل نماید و در عوض، اهل حل و عقد نیز ملتزم به اطاعت از امام در تصمیمات مشروع او می‌باشند.

بیعت به این ترتیب، یک قرارداد دو جانبه و مشروط به شروطی است که اهل حل وعقد تعیین می‌کنند. و از این طریق اهل حل و عقد و دیگر آحاد مردم اطاعت از اوامر مشروع امام را فرض و لازم می‌دانند. رشیدرضا در قرارداد بیعت، دو نکته مهم را مورد توجه قرار می‌دهد: نخست این‌که در شرایط فقدان وحدت در جامعه‌ی اسلامی، اهل حل و عقد هر منطقه‌ای می‌توانند حاکم بلاد خود را انتخاب و با او بیعت نمایند و در چنین وضعیتی رعایت شرایط خلیفه حتی‌المقدور ضروری است.[۶۵] ثانیاً: وی کوشش می‌کند با تقویت جماعت اهل حل و عقد و به عبارتی، تربیت و اصلاح این جمع به اصلاح وضع امت و نیز کنترل حاکم بپردازد. رشیدرضا این وظیفه بزرگ را در قالب حزب جدید تحلیل می‌کند. البته، چنان‌که قبلاً اشاره کردیم، وی در آشتی این مسائل با هیئت تألیفی فقه‌الخلافه قدیم با مشکلات نظری زیادی مواجه است.

۳. نظریه علمانیت

علمانیت در لغت عرب از عَلْمَنَه به معنای دنیاگرایی و به‌ویژه دنیایی کردن سیاست است. در اصطلاح علوم سیاسی به جنبش‌ها و اندیشه‌هایی اطلاق می‌شود که مدعی جدایی دین و سیاست و به‌عبارت دیگر، تقدس‌زدایی از سیاست و حاکمان هستند. از لحاظ مبانی تاریخی، جنبش‌ها و افکار علمانی (سکولاریسم) ابتدا در دنیای مسیحی شروع شده و همراه گسترش تمدن غرب در جوامع اسلامی، به این جوامع نیز رسوخ و گسترش یافته است.

مشهور است که نخستین اندیشه عَلمانی در دنیای اهل سنت که منکر اسلامی بودن خلافت بود، ابتدا توسط علی عبدالرازق و در دوره بحرانی سال‌های الغای خلافت عثمانی مطرح گردید. درباره زمینه‌های تاریخی داخلی و استعماری تدوین نظریه عبدالرازق، تحقیقات قابل توجهی صورت گرفته است. اما نکته مهم‌تری که رساله کوچک *الاسلام و اصول الحکم* را پراهمیت

نموده است، زبان و سیاق فقهی و چالش کتاب با مفروضات بنیادی فقه‌الخلافه است.

رساله عبدالرازق در سال ۱۹۲۵ و متعاقب مناقشات مربوط به مسئله خلافت منتشر شده است و مستقیماً به دو نوشته مهم مجلس ترکیه و مقالات المنار طی سال‌های ۱۹۲۲ـ ۱۹۲۵ عنایت دارد. عبدالرازق درگیر دعوای مهمی شده است که در این دوران پیرامون رابطه دین و سیاست و موقعیت کشورهای اسلامی نسبت به اشکال حکومت درگرفته بود.

ارکان نظریه عبدالرازق

۱. دین و سیاست جدا و مستقل از یکدیگرند؛

۲. پیامبر اسلام(ص) فقط مبعوث به رسالت و ابلاغ وحی و دین بود و نه منصوب به سیاست و حکومت؛

۳. هیچ‌یک از منابع اسلامی اعم از کتاب و سنت و حتی اجماع دلالت روشنی بر مسئله خلافت ندارند؛

۴. با فرض موارد فوق، فقه‌الخلافه غیر قابل تأسیس، و سالبه به انتفاع موضوع است. به‌عبارت دیگر، به دلیل جدایی دین و سیاست، فقه خلافت ترکیبی متضاد و غیر قابل تصور است؛

۵. سیاست و حکومت چون امری بشری است نیازمند علوم بشری است.

عبدالرازق، به این ترتیب پاسخی سلبی به پرسش رابطه دین و سیاست می‌دهد. وی با تکیه بر یک تحلیل فقهی تاریخی، رابطه آن دو را قطع می‌کند و با جدا کردن دین از سیاست، بحث از مسائل سیاسی را در حوزه‌ای مستقل از علوم دینی قرار می‌دهد و توصیه می‌کند که بحث از نظام‌های حکومتی و اشکال دولت نه در فقه بلکه در حوزه علوم سیاسی صورت گیرد.[۶۶] روزنتال ضمن اشاره به آثار و نتایج این اندیشه می‌نویسد:

«دعوت علی عبدالرازق از مسلمانان برای تأسیس دولت عَلمانی (سکولار) راه را بر اندیشه‌های اصیلی که در افکار کسانی چون رشیدرضا درباب خلافت مطرح شده بود، سد نموده، و نبردی را که به موجب آن اسلام در ترکیه زیان دیده و

عقب نشسته بود، به دنیای عرب منتقل نمود.»[۶۷]

عبدالرازق با جداکردن جامعه اسلامی از اندیشه دولت به‌عنوان یک نهاد و سازمان، میدان را برای عقل سیاسی فارغ از شریعت بازنمود تا بتواند در امر دولت تأمل نماید. در این‌جا مجال تفصیل در اندیشه‌های عبدالرازق نیست و فقط به نتایجی اشاره می‌کنیم که او خود در پایان کتاب *الاسلام و اصول الحکم* آورده است. وی می‌نویسد: حق این است که دین اسلام از خلافتی که مسلمانان معرفی می‌کنند و از تمام نتایج و لوازم آن فاصله دارد. خلافت هیچ علاقه‌ای به دین ندارد و همین‌طور قضا و دیگر مسائلی که از وظایف دولت است همه این‌ها از امور سیاسی محض هستند که هیچ ربطی به دین ندارند. دین در این مورد نه قبولی دارد و نه ردّی، نه امری و نه منعی، بلکه آن‌ها را به عهده خود انسان گذاشته تا مطابق احکام عقل و تجارب امم و قواعد سیاست سامان دهد.[۶۸]
عبدالرازق کتابش را با این جملات ختم می‌کند:

> «هیچ چیزی در دین وجود ندارد که مانع رقابت مسلمانان با دیگر ملت‌ها در علوم اجتماعی و سیاسی باشد، یا از انهدام نظام قدیمی خلافت که آنان را به بی‌راهه برده جلوگیری نماید، و یا از ترسیم نظام سیاسی بر اساس آخرین نتایج عقول بشری و تجارب ملت‌ها در مورد بهترین اصول حکومت بازدارد.»[۶۹]

خلاصه و نتیجه

چنان‌که گذشت، اندیشه‌های سیاسی اهل سنت، سه دوره تاریخی را تجربه کرده و متناسب هر دوره، مبانی و مختصات فکری ویژه‌ای تولید نموده است، این سه دوره عبارتند از: دوران نص‌گرای صحابه، دوران تأسیس فقه‌الخلافه، و سپس دوران جدید.

۱. دوره نخست دو ویژگی مهم داشت: از نظر تاریخی هنوز متکی بر سنن بومی جزیره‌العرب بود. طبق این سنت، اکثریت جامعه اسلامی تابع مواضع سیاسی افراد ذی‌نفوذی بودند که جمع صحابه پیامبر(ص) را شامل می‌شدند. اینان، نوعاً به احادیث و سنت پیامبر(ص) استناد می‌کردند.

ویژگی دوم این دوره، فقدان منظومه فکری مدون و مشخص بود. بنابراین، عمل بر نظریه تقدم داشت و درست به همین دلیل بود که اختلاف نظرهای صحابه منجر به طرح احادیث و تفسیرهای متعدد گردید. و به‌طور طبیعی، گروه‌های متخالف عقاید کلامی و فقهی متضادی پیدا کردند. با گسترش این اختلافات، دوران نص‌گرای صحابه به تدریج سپری می‌شد.

۲. دوره دوم از زمانی شروع شد که نخستین تلاش‌ها در تدوین یک نظریه یا نظریه‌های دینی سیاسی آغاز شده بود. این نکته مهم بود که اهل سنت (برخلاف شیعیان و خوارج که بیرون از دایره قدرت بودند) ملزم بودند که به منظور حفظ ثبات جامعه، حضور قدرت سیاسی را در هر نوع نظریه‌پردازی خود لحاظ نمایند، بنابراین، اندیشه‌های سیاسی اهل سنت تابع تحولات چنان قدرت سیاسی بود که خود فارغ از حمایت فکری، در چنبر سلطنت‌های اقتدارگرای ایرانی افتاده بود. درست به همین دلیل بود که فقه‌الخلافه سنتی اهل سنت، همزاد اقتدار و همراه با رنگ و خوی تغلب (ملوکیت) زاده شد.

۳. اندیشه‌های جدید اهل سنت، برخلاف فقه‌الخلافه قدیم که مبنای اقتداری و واحدی پیداکرد، در موقعیت تاریخی و فکری پیچیده‌ای قراردارند. از سویی متأثر از موقعیت تمدنی غرب و افکار منبعث از آن هستند، و از طرف دیگر، و به دلایلی، هنوز از میراث سیاسی خود کاملاً نگسسته‌اند. در نتیجه، چنان‌که برخوردهای نظری هفتاد ساله در دنیای عرب نشان می‌دهد، اهل سنت هنوز نتوانسته‌اند، از میان سه نظریه جدید و مبانی متضاد آن‌ها، مبنا و منهج واحدی برای تفکر سیاسی خود تدارک نمایند.

یادداشت‌ها

۱. العشماوی، محمد سعید، (۱۹۹۶). ***الخلافه‌الاسلامیه***، چاپ سوم: قاهره، مکتبه مدبولی الصغیر، ص۲۷.

۲. به‌عنوان مثال نک:

ـ الریس، محمدضیاءالدین، ***الاسلام والخلافه فی عصر الحدیث***، قاهره، دارالتراث، بی‌تا ص۲۶۷ـ۲۶۴.

۳. به منظور آگاهی بیشتر درباره جایگاه صحابه (و تابعان) در سیاست و افتا در دوره خلفای راشدین و اوایل خلافت بنی‌امیه بنگرید به:

ـ شهابی، محمود، (۱۳۶۸). ***ادوار فقه***، چاپ دوم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ص ۳۰۹ـ۲۹۹.

۴. ***نهج‌البلاغه***، (۱۳۹۵ق). به اهتمام دکتر صبحی صالح، هجرت، قم، ص۳۶۷، نامه ششم.

۵. درباره نظریه شورا و دیدگاه فرق مختلف اسلامی پیرامون آن، بنگرید به:

ـ ابوزهره، محمد، (۱۹۸۹). ***أزمه الشوری فی الاسلام***، دارالطباعه للنشر، بیروت،

6. Hamid Dabashi, ***Authority in Islam***,Newjercy :transaction Publishers, 1989, PP.71-95 .

7. Ibid.PP 17-33 .

۸. العشماوی، محمد سعید همان، ص۸۲ ـ۵۱.

۹. حسن، حسن عباس، (۱۹۹۱). ***اصول‌الفکرالسیاسی‌الشیعی***، دارالعالمی، بیروت، ص۶۵.

۱۰. حسن، حسن‌عباس، (۱۹۹۲). ***الصیاغه المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی***، دارالعالمیه للطباعه والنشر، بیروت، ص۳۷۳.

۱۱. مشکور، محمدجواد، (۱۳۶۲). ***تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم***، اشراقی، تهران، ص ۴۰.

۱۲. سعیدالعشماوی، محمد، همان، ص ۵۱۰ ـ۵۱.

۱۳. همان، ص۱۹۶.

۱۴. حنا الفاخوری و خلیل، الجر(۱۳۶۷). ***تاریخ فلسفه در جهان اسلام***، ترجمه عبدالحمید آیتی، آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ص۱۱۳ـ ۱۱۱.

۱۵. حسن، حسن‌عباس، ***اصول الفکر السیاسی الشیعی***، ص۸۳

۱۶. کوربن، هانری، (۱۳۷۳). ***تاریخ فلسفه اسلامی***، ترجمه جواد طباطبایی، کویر، تهران، ص۱۷۱.

۱۷. اشعری، ابوالحسن، ***الابانه عن اصول الدیانه***، دارالطباعه الامیریه، قاهره، بی‌تا، ص۶۹.

۱۸. همان، کوربن، همان، ص۱۶۲.

۱۹. همان، ص۱۶۸.
۲۰. محمود شهابی، *ادوار فقه*، ص۶۵۴.
۲۱. همان، ص۶۸۹ـ۶۵۳.
۲۲. همان، ج۳، ص۹۰.
۲۳. احمد تیمور پاشا، *نظره تاریخیه فی حدوث المذاهب الاربعه*، به نقل از: محمود شهابی، همان، ص۶۵۶.
۲۴. همان، ص۶۷۳.
۲۵. فقهای اهل سنت حتی مجبور بودند که احکام فردی و اجتماعی را به‌گونه‌ای تفسیر و تطبیق نمایند تا رضایت و خواست خلیفه تأمین شود. استاد محمود شهابی (در ص۸۰۳ ـ۸۰۰ ج سوم از *ادوار فقه*) داستان جالبی درباره فتاوای قاضی ابویوسف حنفی به منظور تأمین نظر هارون الرشید خلیفه عباسی نقل می‌کند.
۲۶. درباره تأثیر قدرت در اندیشه‌های فقهی ـ سیاسی اهل سنت، بنگرید به:
A.k.S.Lambton,State and Government in Medival Islam,London 1985 PP.310-315 .
۲۷. محمد سعید العشماوی، *الخلافه الاسلامیه*، ص۲۹۷.
۲۸. علاوه بر کتاب مشهور و قدیمی ماوردی، در مورد متون فقهی جدید نیز این نکته صادق است که آن‌ها نیز همواره یک گام عقب‌تر از تحولات بوده و اساساً به‌منظور آشتی نظریه با وضع موجود تألیف شده‌اند. نک:
ـ کوثرانی، وجیه، *الدوله و الخلافه فی الخطاب العربی ابان ثوره الکمالیه فی ترکیا*، دارالطلیعه، بیروت، ص۴۰ـ۱۳.
۲۹. ماوردی، ابوالحسن، (۱۴۰۶). *الاحکام السلطانیه*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ص۱۰.
۳۰. همان، ص۳۰.
۳۱. ابن فراء، همان، ص۳۳، *الاحکام السلطانیه*، ص۳۷.
۳۲. ابن‌فراء، همان، ص۳۸.
۳۳. ص۳۴.
۳۴. علی عبدالرازق، *الاسلام و اصول الحکم*، تحقیق محمد عماره، مؤسسه الدراسات والنشر، بیروت، ص۱۲۷.
۳۵. ماوردی، همان، ص۵.
۳۶. ماوردی پیرو مذهب فقهی شافعی است و چنان‌که استاد محمود شهابی تأکید می‌کند خود محمد بن ادریس شافعی امام شافعی از نظر کلامی جبری و قدَری مسلک بوده است. «محمود شهابی، *ادوار فقه*، ص۷۵۱.
۳۷. سرهنگ لاموش، (۱۳۶۱). *تاریخ ترکیه*، ترجمه سعید نفیسی، سپهری، تهران، ص۲۸۱.

۳۸. کوثرانی، وجیه، همان، ص۱۳ـ ۵.
۳۹. عبدالرازق، علی، *الاسلام و اصول الحکم*، ص۱۲۹.
۴۰. مجلس ملی ترکیه، (۱۹۲۴). *الخلافه و سلطه الامه*، ترجمه عبدالغنی سنی بک، قاهره، مطبعه الهلال.
۴۱. رشیدرضا محمد، (۱۹۲۶). *الخلافه او الامامه العظمی*، قاهره.
۴۲ کوثرانی، وجیه، *الخلافه و سلطه الامه*، تحقیق و دراسه ص۲۱۵.
۴۳. همان، ص۲۱۶.
۴۴. همان.
۴۵. همان، ص۲۳۹.
۴۶. همان، ص۲۲۸.
۴۷. همان، ص۲۴۳.
۴۸. اندیشمندان و فقهای اهل سنت درباره حکم شورا دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. عده‌ای شورا را واجب و عده‌ای دیگر امر مندوب می‌دانند. در درون هر دو دسته نیز اختلاف نظرهایی دیده می‌شود. اما نکته مهم درباب شورا این است که هر نوع تلقی از شورا رابطه مستقیمی با نوع تلقی از اختیارات و وظایف حاکم در اندیشه‌های اسلامی دارد، فقه‌الخلافه سنتی به دلیل تأکید بر اقتدار حاکم، شورا را از جمله احکام مندوب قرار می‌دادند ولی در اندیشه‌های جدید این رابطه معکوس شده است.
۴۹. *الخلافه و سلطه الامه*، ص۲۲۰.
۵۰. همان، ص۲۳۶.
۵۱. همان.
۵۲. همان، ص۲۲۵.
۵۳. همان، ص۲۲۶.
۵۴. همان، ص۲۳۹.
۵۵. همان، ص۲۴۴.
۵۶. الریس، محمد ضیاء الدین، *الاسلام و الخلافه فی عصر الحدیث*، ص۳۴۱.
۵۷. عماره، محمد، (۱۹۸۰). *الاسلام و السلطه الدینیه*، مؤسسه الدراسات و النشر، بیروت، ص۴۰.
۵۸. رشیدرضا،محمد، *الخلافه او الامامه العظمی*، تحقیق وجیه کوثرانی، ص۵۴.
۵۹. همان، ص۵۷.
۶۰. همان، ص۶۹.
۶۱. همان، ص۶۹.
۶۲. همان، ص۷۰.

۶۳. همان، ص۵۷.

۶۴. همان، ص۵۹.

۶۵. همان، ص۸۱

۶۶. کوثرانی، وجیه، *الدوله و الخلافه فی الخطاب العربی*، ص۲۸.

67. E.I.G.Rosenthal, ***Islam in the modern National state, London***, Cambridge, 1975. p.102 .

۶۸. عبدالرازق، علی، *الاسلام و اصول الحکم*، ص۱۹۲.

۶۹. همان.

فصل سیزدهم

توفیق محمد الشاوی و نظریه عمومی‌شورا در اسلام[1]

مقدمه

درباره اندیشه‌های شاوی تا آن‌جا که نگارنده اطلاع دارد، تحقیقات و معرفی چندانی در زبان فارسی به چشم نمی‌خورد. فقط دو مقاله نه چندان تفصیلی در فصلنامه حکومت اسلامی به معرفی وجهی از آثار و اندیشه‌های وی پرداخته است. یکی از این دو مقاله، به قلم کاظم قاضی زاده است که به تلخیص و معرفی انتقادی *فقه الحکومه الاسلامیه* شاوی اختصاص دارد.(۱) مقاله دوم، با عنوان *نگارش‌ها و گرایش‌های توفیق الشاوی* است که به قلم محمد نوری و با هدف معرفی عمومی آثار شاوی، به‌ویژه آثار سه‌گانه او، ارائه شده است.(۲)

اما آن‌چه درباب اندیشه‌های این اندیشمند مسلمان مصری اهمیت دارد «نظریه عمومی شورا» و قرائت خاص وی از این نظریه است. این نظریه از دو جهت قابل توجه است؛ نخست آن‌که قرائتی نوین از مفهوم شورا، با عنایت به شرایط کنونی جوامع اسلامی است. و از این حیث، تحولات شوراگرایی معاصر اهل سنت، از انتشار *الخلافه او الامامه العظمی* رشیدرضا در سال ۱۹۲۶ تاکنون را نشان می‌دهد.(۳) محمد رشیدرضا به‌مثابه یکی از نخستین شوراگرایان مابعد خلافت عثمانی، تفسیری نخبه‌گرایانه از شورا داشت؛ اما شوراگرایی شاوی آشکارا بر بنیاد مردم‌سالارانه استوار است؛ دوم آن‌که «نظریه عمومی‌شورا» در

---

۱. زمستان ۱۳۸۴.

اندیشه شاوی، آشکارا با برخی وجوه مهم آخرین و تازه‌ترین تئوری‌های سیاسی غرب؛ یعنی نظریه «دموکراسی مشورتی» (Delibrative Democrecy) موافق است.[۴] از این لحاظ، ارزیابی انتقادی اشتراکات و تفاوت‌های این دو نظریه شاید بتواند دستاوردهای نظری و کاربردی مفیدی برای زندگی سیاسی امروز جامعه اسلامی تدارک نماید.

در این مقاله، کوشش می‌کنیم «نظریه عمومی‌شورا» از دیدگاه توفیق الشاوی را معرفی کنیم. آن‌گاه به اقتضای مجال، برخی وجوه هم‌گرایی و واگرایی این دیدگاه را با نظریه دموکراسی مشورتی که در آثار فیلسوفان معاصر غربی، چون جان راولز (John Rawls) جوشیا کوهن (Joshua Kohen) و ویل کیمیلیکا (Will Kymlicka) طرح و بسط یافته است، اشاره خواهیم کرد.

زندگی شاوی

توفیق محمد الشاوی به سال ۱۹۱۸ م/ ۱۳۳۹ قمری در «الغنیمیه» دمیاط مصر متولد شده است. وی از جمله خلافت‌گرایان جدید است که دیدگاه‌هایی قابل توجه درباره فقه سیاسی و مقتضیات معاصر دارد. از جمله مهم‌ترین و مشهورترین دیدگاه فقهی ـ سیاسی شاوی، قرائت جدید او از مفهوم شورا در فقه اسلامی است که خود شاوی تحت عنوان نظریه عمومی شورا معرفی کرده است.

توفیق الشاوی دکترای دولتی خود را در سال ۱۹۴۶م/ ۱۳۶۹ه از دانشگاه پاریس دریافت کرد و از آن تاریخ تاکنون فعالیت‌های علمی و حقوقی مؤثر در مجامع علمی مصر و عربستان سعودی و دیگر کشورهای عربی داشته است. این حقوقدان نوگرای مصری، به اقتفای اسلام‌گرایان اصلاح‌طلبی چون «احمد السنهوری»، کوشش کرده است بازخوانی جدید از مفاهیم سیاسی اهل سنت، به‌ویژه «خلافت» و «شورا» ارائه دهد.

نخستین تلاش‌های فکری شاوی، در این‌باره، شرح و تحشیه *فقه الخلافه* اثر پدر زن خود، احمد السنهوری بود که با مشارکت خانم نادیه السنهوری در سال ۱۹۸۹م/ ۱۴۰۹ ق منتشر شد. وی سپس آثار مستقل خود را با عناوین *فقه الشوری*

و الاستشاره؛ الشوری اعلی مراتب الدیمقراطیه و فقه الحکومه الاسلامیه (بین السنه و الشیعه)، به ترتیب در سال‌های ۱۹۹۲ و ۱۹۹۴ و ۱۹۹۵ در دسترس خوانندگان گذاشت.[۵]

۱. نظریه عمومی شورا

توفیق محمد الشاوی «نظریه عمومی شورا» را از این لحاظ مورد توجه قرار می‌دهد که به‌نظر او نوگرایی اسلامی از یک‌سوی، و احکام شورا از سوی دیگر، مبنایی مهم برای اصلاح‌طلبی دین در حوزه‌های اخلاق، اجتماع و سیاست فراهم می‌کند. شاوی در تعریف اختصاصی خود از مفهوم شورا می‌نویسد:

> «شورا عبارت از مشارکت افراد اجتماع و حضور و همکاری آزادانه آن‌ها در مشاوره و گفتگو قبل از اتخاذ هرگونه تصمیم و قرار است؛ بنابراین «شورا» برای جمیع افراد، اعم از گروه‌ها و اقلیت‌ها، حق گفتگوی آزاد و مناقشه پیرامون ادله و استدلال‌های همه شرکت‌کنندگان در گفتگو را تضمین می‌کند؛ زیرا گفتگو نه بر اراده اکثریت در دموکراسی‌ها، بلکه بر مدار ارزش موجود در هر رأی و دلیل از حیث حق و عدالت استوار است.»[۶]

تلقی شورا به‌مثابه «روش» از نظر شاوی، موجب شده است که او شورا را منهاج واضح و راه روشن برای تضمین آن دسته از ارزش‌های اساسی تعریف کند که در شریعت اسلام لحاظ شده است. مهم‌ترین این ارزش‌ها دو اصل اساسی از نظر شاوی است؛ نخست، «آزادی» که بدون آن شورا وجود ندارد؛ دوم، «عدالت» که معیاری برای ترجیح رأیی بر رأی دیگر است. شاوی این دو اصل موضوعه را مبنایی برای اعتبار هر حکم و قرار حاصل از شورا می‌داند تفصیل این دو اصل به‌مثابه اصول موضوعه فکر شاوی در سطور آینده خواهد آمد. در این‌جا به‌منظور ایضاح مفهوم شورا، ابتدا به چند نکته اساسی اشاره می‌کنیم که مقدمات نظریه عمومی شورا از دیدگاه این اندیشمند را تشکیل می‌دهند:

۲. مختصات شورا

توفیق الشاوی به منظور طرح نظریه عمومی شورا، مختصاتی سه‌گانه را برای شورا در نظر می‌گیرد. هدف وی از طرح این خصایص سه‌گانه، ابتناء و استناد نظریه عمومی شورا به شریعت اسلامی از یک‌سوی و ایجاد تمایز با مفهوم شورا در دموکراسی‌های اکثریتی غرب از طرف دیگر است.

۱ـ۲. مبنای دینی شورا؛ التزام شورا به شریعت

در اندیشه توفیق الشاوی، شورا نسبتی دوگانه با شریعت اسلامی دارد؛ اولاً، شورا مشروعیت خود را از منابع شرعی اقتباس می‌کند؛ ثانیاً، شورا ملتزم و خاضع به مبادی و حدود شریعت اسلامی است. «فالاصل هو الشریعه، و الشوری فرع فیها»[۸] به‌نظر شاوی، شورا تعبیری اسلامی از آزادی است؛ زیرا مستلزم آزادی فکر و نظر، و حفظ حقوق افراد و جماعت‌ها و ملت‌ها است که نظام سیاسی اسلامی لاجرم باید بر بنیاد آن شکل بگیرد»[۹] بدین‌لحاظ؛ شورا مبدأ شرعی است که قوت و وجوب خود را از قرآن و دیگر منابع اسلامی استمداد می‌کند.

از دیدگاه شاوی، دو آیه ناظر به شورا در قرآن کریم، ماهیت، اهمیت، گستردگی و وجوب شورا را به وضوح نشان می‌دهد؛ یکی آیه ۳۸ سوره «شورا» (والذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلاه و امرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون) آیه‌ای مکی است؛ در حالی که آیه ۱۵۹ آل عمران (فبما رحمه من الله لنت لهم و لو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر) از جمله آیات مدنی محسوب می‌شود. شاوی با تکیه بر مضمون این دو آیه و مقایسه موقعیت مکان و شرایط اجتماعی مسلمانان در آستانه نزول آیات فوق، می‌نویسد:

۱. آیه سوره شورا مکی و آل عمران مدنی است و در آن اشاره آشکاری بر شمول اصل شورا بر تنظیم اجتماع اسلامی در هر شرایطی و در جمیع مراحل است، خواه زمانی که مسلمانان جماعتی در اقلیت صرف و حاشیه‌ای بودند یا آن‌گاه که به اکثریتی واجد دولتی مستقل بدل شده بودند؛

۲. آیه مکی عموم مسلمانان را چونان افراد یک مجتمع مورد خطاب قرار می‌دهد و صفات و خصایص ویژه آنان را در چنین جامعه‌ای ذکر می‌کند؛ نخستین این ویژگی‌ها وحدت در عقیده و عبادت است و سپس تعاون در شئون عمومی زندگی از راه مشاوره و تبادل آراء بر اساس آزادی کامل و برابری عادلانه.

اما آیه دوم (آل‌عمران) رسول خدا(ص) را بعد از اقامه دولت اسلامی مستقل در مدینه و با ریاست او، مخاطب ساخته است. این آیه پیامبر(ص) را به اعتبار رئیس دولت مأمور می‌کند تا شورا را ــ آن‌گونه که اساس تربیت افراد قبل از انشاء دولت بود ــ اساس رابطه حکومت و افراد جامعه قرار دهد. حتی اگر این حاکم نبی مرسل باشد که وحی از آسمان دریافت می‌دارد»[۱۰]

از دیدگاه شاوی، هریک از دو آیه فوق، ناظر به مبادی عمومی و مهمی است که بعضی از آن‌ها بعضی دیگر را تکمیل می‌کند و موجب تکوین نظریه‌ای عمومی و فراگیر برای نظام اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی می‌گردد. آیه سوره شورا در دوره مکی اساس نظریه‌ای عمومی در این‌باره است؛ زیرا قرآن کریم آن‌گاه که مجتمع اسلامی مکه را به‌گونه‌ای توصیف می‌کند که امورش با شورا تنظیم می‌شود، در واقع، برای جماعت مسلمان این حق را اعطاء می‌کند که با شورا به اتخاذ تصمیمات و قرارها در جمیع امورشان مبادرت کنند. مهم‌ترین وجه متمایز شورا در این دوره ابتنای آن بر عقاید اسلامی و مقاصد و مبادی اختصاصی شریعت است که منبع اصلی آن قرآن و سنت پیامبر(ص) بوده است. آیه مکی شورا با توصیف مسلمانان به «امرهم شوری بینهم» در واقع، بر مسلمانان واجب می‌کند که در هر امری که نیاز به قرارداد با یکدیگر مشاوره کنند. لکن چنین وجوبی هرگز تمام و کافی نیست مگر آن‌که لاجرم هرگونه قرار جمعی حاصل از شورا، از دیدگاه شریعت اسلام، برای جامعه و افراد آن الزام‌آور تلقی شود. به‌نظر شاوی، این الزام همان است که در آیه مدنی شوری مورد اشاره و تأکید واقع شده است.[۱۱]

۲ـ۲. شورا به‌مثابه قاعده اجتماعی

در اندیشه توفیق الشاوی، شورا یک فلسفه یا مذهب سیاسی نیست، بلکه مبدأ و اصل اجتماعی است و روشی برای تضمین‌های متقابل اجتماعی و فراگیر

است.[۱۲] به عقیده شاوی، اصول و مبادی قرآنی شورا کاشف این نکته است که شورا در اسلام، برخلاف برخی از گمانه‌ها، نظریه سیاسی صرف نمی‌باشد، بلکه اساسی شرعی برای نظم عمومی جامعه است.

تصور شورا به‌مثابه یک نظریه عمومی از نظر شاوی، موجبات تمایز این اندیشه با نظریه «دموکراسی سیاسی» را فراهم می‌کند؛ اولاً شورا، فراتر از حوزه سیاست، به تمام حوزه‌های روابط اجتماعی سرایت دارد؛ ثانیاً هرگونه تصمیم سیاسی را، قبل از اتخاذ قرارهای الزام‌آور، به تأملات فکری و گفتگوی احتجاجی اعضای جامعه ارجاع می‌دهد. گفتگوهایی که به ضرورت باید مبتنی بر اعطای فرصت برابر و آزادی کامل به تمام اعضا جهت مشارکت در این تلاش عقلی و مباحثه بوده باشد.[۱۳] قرار شورا قراری است که از آزادی نشأت می‌گیرد. آزادی شورا نتیجه آزادی افراد است. بدین‌سان، جوهر شورا همان آزادی فرد است و حقوقی که از همین اصل آزادی متفرع می‌گردد. چنین اندیشه‌ای، فرد ــ و نه حکومت ــ را صاحب نقش اول در جامعه ملتزم به شورا می‌کند. به‌نظر شاوی ولایت شورا، همان ولایت امت است، از آن حیث که امت از مجموع افراد جامعه تشکیل می‌شود؛ شورا به‌مثابه روش، طریق تحقق چنین ولایتی محسوب می‌شود که قلمرو آن بسی وسیع‌تر از حکومت و دولت است.

۳. مراتب شورا

گسترش قلمرو شورا به جمیع شئون اجتماعی و فردی در اندیشه شاوی، لاجرم باعث تنوع احکام شورا و مراتب متفاوت این احکام به اعتبار تعدد مجال شورا شده است. به‌نظر شاوی این همان نکته‌ای است که در بسیاری از تحلیل‌های شوراگرایان قبل از شاوی مغفول مانده است. توفیق الشاوی «شورا» را تابعی از شریعت اسلامی می‌داند و بنابراین، گسترش حوزه شورا به تمام سطوح اجتماعی و فردی نیز تابعی است از گسترش قلمرو شریعت. به‌نظر او، شریعت اسلامی صرف قوانین قضا و سیاست نیست. بلکه بسیاری از امور اخلاقی و اجتماعی خارج از حوزه قانون‌گزاری را نیز شامل می‌شود.

به هرحال، به تبع وسعت قلمرو شریعت، شورا نیز عموم حوزه‌های حیات اجتماعی، فردی، علمی، سیاسی و عمومی را در برمی‌گیرد. با توجه به تنوع حوزه‌های زندگانی، احکام شورا نیز دچار تنوع و تکثر می‌شود. به‌نظر شاوی، مشورت فردی در امری از امور شخصی، مشورت کارگزاری با اهل خبره درباره موضوعات کاری، مشاوره علمی یک اندیشمند در حوزه تخصصی ویژه، مشورت قاضی درباره مسائل قضایی، مشورت امت در حوزه عمومی و سیاسی، مشورت درباب ساختار قدرت سیاسی و حدود اختیارات کارگزاران سیاسی در یک جامعه و امثال آن، مواردی از مصادیق شورا هستند که قابل تقلیل به نوع و حکم واحد درباره شورا نمی‌باشد.[۱۵] شاوی به همین دلیل، کوشش می‌کند دسته‌بندی و تفکیک مهم نسبت به احکام شورا طرح نماید. در سطور زیر به این تقسیم‌بندی شاوی نسبت به احکام شورا می‌پردازیم.

۴. تفکیک بین شورا و استشاره

توفیق الشاوی در نظریه عمومی شورا، تفکیک تعیین‌کننده‌ای در خصوص احکام شورا لحاظ کرده است. به‌نظر وی، اصطلاحات متعلق به شورا در ادبیات اسلامی مترادف نیستند. به منظور کاستن از چنین اشتباهی ناگزیر باید واژگان شورا را تعریف و متمایز کرد و هر کدام را به صورت معینی از انواع صور مشاوره اختصاص داد. مهم‌ترین این واژگان عبارتند از: «تشاور یا مشاوره»، «شورا» و «استشاره». به عقیده شاوی، تشاور یا مشورت که فراگیرترین واژه از حیث شمول است، به معنای گفتگوی آزاد بین افراد و گروه‌ها در امری از امور زندگانی است که محتاج قرار و تصمیم است. مشورت یا تشاور به این معنی وسیع همه شئون فرد و اجتماع، اعم از فردی، علمی- فقهی، سیاسی و نظامی و... را شامل می‌شود؛[۱۶] نخست، شورا به‌مثابه نهاد جمعی که ارجاع و استناد به آن در اتخاذ تصمیمات جمعی الزام‌آور، در امری که از امور مهم اجتماعی است، اجتناب‌ناپذیر است؛ دوم، استشاره یا مشورت‌های اختیاری و غیرالزامی (شوری الرأی غیرالملزم) است. این نوع مشورت که نظرخواهی از صاحب‌نظران و افراد با تجربه در حوزه‌های اختیاری

است، از یک‌سوی از اراده آزاد مشورت کننده و از سوی دیگر از رأی غیرالزامی طرف مشاوره شکل می‌گیرد. شاوی استشاره را به دو حوزه فقهی (فتوا) و زندگانی اختیاری (خارج از نص و حکم صریح شرعی) افراد تقسیم می‌کند.

۱ـ۴. شورا، نهاد تصمیم‌های الزام آور

شورا به‌مثابه نهادی جمعی که قرارهای الزامی صادر می‌کند، مهم‌ترین نوع از انواع مشورت در اندیشه بسیاری از شوراگرایان مسلمان معاصر است. شورا انشاء کننده قرارهای الزامی در حدود قواعد شرعی است. وجوب چنین نهادی و وجوب التزام به تصمیمات حاصل از آن در امور متغیر اجتماعی که مردم به تصرف در آن‌ها، بر اساس اراده جمعی و پس از مشورت، استقلال دارند، امری حتمی و ناگزیر می‌نماید. به‌نظر شاوی، چنین تعبیر مضیق از شورا را می‌توان «وسیله‌ای (نهادی) شرعی تعریف کرد که مردم یا امت به وسیله آن تصمیمی جمعی و آزاد در شأنی از شئون مهم زندگی اتخاذ می‌کنند. این شورا ممکن است به صورت مباشر (حضور مستقیم آحاد مردم) یا به صورت غیر مباشر (حضور غیرمستقیم مردم از طریق نمایندگان آزاد ملت) شکل بگیرد.»[۱۷]

به‌نظر شاوی هر تصمیم عمومی مربوط به عموم را می‌توان در یکی از دو طریق زیر دسته‌بندی کرد؛ نخست، تصمیم‌گیری مشروع که تنها از راه شورای آزاد مردم ممکن است. و دوم، تصمیمات نامشروع که نتیجه استبداد بیگانگان یا افراد و گروهی از مردم بر همه امت می‌باشد. شاوی به این لحاظ که هر وجهی از وجوه تصمیم‌گیری نوع دوم را نامشروع می‌داند، لاجرم به وجوب شرعی ابتنای حکومت‌ها به تصمیمات ناشی از شورا حکم می‌کند.[۱۸]

۲ـ۴. استشاره؛ مشورت اختیاری

شاوی در کنار شورا به‌مثابه نهاد اجتماعی الزام‌آور، نوع دیگری از مشاوره را تصور می‌کند که او آن را مشورت اختیاری یا «شوری الرأی» می‌نامد. چیزی که در واقع نه شورا، بلکه مجازاً شورا خوانده می‌شود.[۱۹] موضوع این نوع از شورا ارائه مشورت، یا رأی یا نصیحت برای کس یا کسانی است که خود حق اتخاذ تصمیم

دارند. در این‌جا شخص یا گروه و سازمانی وجود دارند که مستقلاً حق تصمیم‌گیری و تحمل مسئولیت‌های ناشی از آن را دارند؛ اما از شخصی (در این‌جا اعم از فرد، گروه و سازمان و...) موثق و صاحب‌نظر نیز نظرخواهی می‌کنند. با این فرض که مشورت‌کننده اختیاری کامل در اخذ قرار و تصمیم دارد و به تنهایی مسئول تصمیمات و قرارهای خود می‌باشد. شورا بدین معنی، همان مشورت یا نصیحت است که به هیچ‌وجه انشاکننده «قرار و تصمیم» نیست، بلکه تنها وسیله و ابزاری است که صاحب تصمیم را در کشف رأی درست یاری می‌دهد. به همین جهت، شاوی آن را «شوری الرأی» یا «استشاره» می‌نامد.[۲۰]

به‌نظر شاوی، استشاره یا نظرخواهی مشورتی، هرگز مشمول حکم شورای اجتماعی، که انشاکننده احکام الزامی است، نمی‌شود. لکن شریعت اسلام چنین چیزی متمایز را که نظیری در قوانین موضوعه ندارد، با توجه به حکمتی که دارد، تشریع و توصیه کرده است. استحباب شرعی استشاره به معنی مطلوبیت دینی، اخلاقی، رفتاری و تربیتی چنین امری است. بدین‌سان، برای شخصی که حق تصرف در امور خود را دارد، توصیه شده است که قبل از اخذ هر تصمیمی مشورت کند، بلکه بر دیگران که آگاهی و تخصص دارند، شایسته است که نظر مشورتی خود را حتی در فرض عدم درخواست چنین شخصی، ارائه دهند. این چیزی است که پیامبر اسلام بدان امر کرده است؛ اما از ناحیه قانونی، بر عدم مشورت، بطلان قرار و تصمیم هیچ صاحب تصمیمی مترتب نمی‌شود. بنابراین، کسی که مشورت نمی‌کند از لحاظ دیانتی مقصر است؛ اما تصمیم و عمل او تا زمانی که ناشی از حق و سلطه قانونی و شرعی اوست، صحیح می‌باشد. همچنان که مشورت‌کننده در وضعیت استشاره، ملزم به پذیرش رأی و اجرای نظر مشورت شونده نیست.[۲۱]

به‌طور خلاصه، استشاره یک حکم دینی است، هرچند که به مرحله التزام قانونی نمی‌رسد. پس هرگاه تصمیم گیرنده‌ای با دیگران مشورت نکرد، یا به نتایج حاصل از چنین مشورتی ملتزم نبود، باز هم تصمیمش صحیح یا حداقل نافذ است و اعتبار شرعی دارد؛ زیرا او به تنهایی و بدون مشارکت مشورت‌کنندگان مالک تصمیم خود است؛ اما اگر چنین کسی صاحب مقام دولتی یا عمومی باشد

و به استشاره (نظرخواهی) با اهل خبره اقدام نکند، بدین‌لحاظ که چنین امتناعی حاکی از نوعی استبداد اخلاقی معارض با مسئولیت اجتماعی اوست، بعید نیست که از نظر برخی موجب عزل او از مقامش شود.[۲۲]

۳ـ۴. تفکیک بین شورا و استشاره در عهد پیامبر(ص)

توفیق الشاوی، ریشه‌های تفکیک بین شورا و استشاره را تا عصر پیامبر اسلام(ص) و سیره نبوی تعقیب می‌کند. این تحلیل فقهی‌ـتاریخی از این حیث ضرورت دارد که سیره پیامبر(ص) بزرگ‌ترین منبع مشروعیت احکام سیاسی در جهان اسلام است و نظریه‌های مخالف وجوب شورا در تقویت دیدگاه خود، البته به سیره پیامبر(ص) استناد می‌کنند. به اعتقاد مخالفان وجوب شورا، آیه مدنی شورا که در سوره آل عمران آمده (فاعف عنهم و استغفرلهم و شاورهم فی الامر) اساساً جنبه تربیتی داشته و به هیچ‌وجه پیامبر(ص) را ملزم به شورا و التزام به نتایج شورا نمی‌کند؛ زیرا وحی منبعی است مطمئن که او را از شورا بی‌نیاز می‌کند.[۲۳] تشکیک در وجوب شورا و الزامی بودن احکام آن برای پیامبر(ص)، علاوه بر استدلال کلامی فوق، استنادات تاریخی ای نیز در عهد نبوی پیدا کرده است. مهم‌ترین این وقایع تاریخی، حادثه صلح حدیبیه است که گفته می‌شود پیامبر(ص) خلاف رأی اصحاب عمل کرده است.[۲۴]

دفاع شاوی در مقابل تشکیک فوق، نیز البته دوگانه است و سیاق کلامی و تاریخی دارد. به‌نظر وی شورا از آن روی که از جانب قرآن به‌عنوان اساس قوانین دولت تلقی شده است، التزام به شورا در واقع، التزام به قرآن و تنفیذ اوامر خداوند محسوب می‌شود؛ بنابراین، وجه تربیتی عمل پیامبر(ص) به شورا، نه تنها با وجوب شورا تنافی ندارد، بلکه درباره آن است. نمی‌توان پذیرفت که جهت اخلاقی و سلوکی شورا با وجه قانونی و الزام‌آور بودن تعارض دارد:

«آیات قرآن کریم درباره وجوب التزام به شورا در «امر» اجتماعی صراحت دارد، و نمی‌توان به این دلیل که پیامبر(ص) معصوم و مؤید از جانب وحی است، در التزام او به «امری صریح» در قرآن شک و تردید کرد».[۲۵]

به اعتقاد شاوی، حتی اگر بپذیریم که پیامبر(ص) به شورا تمکین نمی‌کرد و سبب عدم التزام او هم تأیید او به وسیله وحي و برخورداري از عصمت بوده است، معنای این سخن حداکثر این خواهد بود که «جواز عدم التزام رسول الله(ص) به شورا امتیاز ویژه پیامبر(ص) به سبب پیوند او با وحي است»؛ اما چنین امتیازی را نمی‌توان به هیچ‌یک از دیگر حاکمان جامعه اسلامی، اعم از خلیفه، پیشوا، ولی امر، رئیس‌جمهور و... سرایت و تعمیم داد؛ زیرا مقتضای چنین تعمیمی، اعطای صفت «عصمت» به دیگر حاکمان است که به اعتقاد مسلمانان فقط مختص پیامبر(ص) به اعتبار رسالت و نبوت اوست. لذا، حتی اگر پیامبر(ص) هم به اعتبار عصمت با شورا مخالفت کرده است، نمی‌تواند مجوزی بر حکم بر عدم وجوب شورا یا عدم التزام به شورا برای غیر پیامبر(ص) از حاکمان جامعه باشد.[۲۶]

شاوی برای تقویت دیدگاه خود، به موارد متعدد تاریخي از عهد پیامبر(ص) تا خلفای راشدین، درباره تفکیک شورا و استشاره، استناد می‌کند.[۲۷] وی در این‌باره، به دلایلی که در مجالي وسیع‌تر از مقاله حاضر باید توضیح داد، دچار تکلف‌های استنباطی بسیاری هم می‌شود؛ زیرا اساساً لزومی ندارد که بین اقتضائات نصوص دینی و تجربه تاریخي مثلاً عهد صحابه تقارنی برقرار شود. همواره ممکن است حکم نص چیزی باشد و عمل تاریخي به‌گونه‌ای متفاوت از نص ساخته و نهادینه شده باشد. درست به همین دلیل است که نص می‌تواند معیاری برای نقد واقع و تعیین میزان انحراف جامعه و تاریخ از نص شود. در چنین نگاهی است که بی‌آن‌که عمل تاریخي، معنای نص را توضیح دهد، نص آن تاریخ را به پرسش کشیده و میزان انحنای آن از ممکنات معنایی نص را آشکار و آفتابی نماید. به هرحال این خطای تعیین‌کننده (التزام به تفسیر نص بر مبنای موارد و مؤیدات تاریخي) در تحلیل شاوي به چشم می‌خورد. و اجازه نمی‌دهد که او دریافت ویژه خود از رابطه نص و شوراگرایی را بی‌تکلف‌تر و کم خطرتر از حیث روش‌شناسي دنبال کند.

۵. آزادی و شورا

شاوی همواره تأکید می‌کند که جوهر شورا در اسلام «آزادی» است؛ زیرا اساس آن بر آزادی افراد به‌مثابه یک اصل استوار است. اصلی که سبب اعتراف به حق اظهار رأی در شرایط برابر با دیگران، «حق» مناقشه با آزادی دیگر، و «حق» اختیار حاکمان است. کسی که از آزادی برخوردار نیست، رأیش قیمتی ندارد و مشارکتش در مشاوره یا شورا بی‌معنی می‌نماید. وی به نقل از شیخ شلتوت می‌نویسد: «اسلام اصل شورا را وضع کرد که در صدر اسلام جایگاه آشکاری در تثبیت حقوق انسان داشت و اساس چنین حقی بر آزادی کامل انسان در اظهار رأی بوده است»[۲۸] شلتوت در جای دیگری با تأکید مجدد بر حق آزادی کامل، آن را مشروط به عدم تعارض با اصلی از اصول عقیده می‌کند.[۲۹] شاوی آزادی‌ای را که جوهر شورا در شریعت اسلامی معرفی می‌کند، آزادی در «اجتماع» یا در «جماعت» می‌داند. بنابراین، آزادی موردنظر او، آزادی فارغ از امت یا جماعت، یا دین، یا آزادی مطلق و آنارشیک نیست؛ شورا آزادی است؛ اما آزادی جمع و در جمع، که مستلزم رعایت نظام و حدود و ضوابط اجتماعی است که بر پایه اصول ثابت شریعت و تصمیمات الزام‌آور شورای جمعی استوار است.

نظریه عمومی شورا که شاوی آن را تقریر می‌کند، بر وجود دولت و حکومت و قدرت سیاسی تقدم دارد. منظور از شورا ضمانت‌های متقابل افراد جامعه بر اساس آزادی مشورت و گفتگوی حقیقی ناشی از برابری در حق اندیشیدن و دفاع از رأی ــ حتی قبل از وجود دولت و حکومت ــ است. از این حیث، شورا چیزی است که ساختار و حدود دولت، بر گفتگوها و نتایج شورا تکیه می‌کند و از آن ناشی می‌شود. البته خود شورا نیز بر اصل آزادی بنا می‌شود که به ترتیب، بر شورا و دولت تقدم رتبه دارد.[۳۰]

به‌نظر شاوی، خاستگاه الهی شورا اقتضا می‌کند که در جامعه تابع شریعت اسلامی، دولت با تمام قدرت و اختیارش، خاضع شورا باشد. این تنها اصلی است که دولت قادر به تعطیل آن از طریق تغییر قانون اساسی نیست. همچنین تنها شورا است که به لحاظ استمداد قداست از شریعت، قداست دارد؛ اما نهادهای

سیاسی منبعث از آن از این حیث که قراری انسانی هستند، قداست شرعی نخواهند داشت. شاوی می‌نویسد:

«صفت الهی یا دینی در اسلام فقط مختص شریعت است، نه حکومت و دولت. در نتیجه، تقدیس، ثبات و جاودانگی صفتی است که بر مبادی مقرر شریعت، از جمله آزادی شورا اطلاق می‌شود. و لیکن، نمی‌توان چنین قداستی را به هیئت یا قدرت‌هایی که مجری تصمیم شورا هستند، نیز، تعمیم داد. بلکه همه این هیئت‌ها و قدرت‌ها تشکیلاتی مدنی هستند که از طرف جامعه نمایندگی و به اسم جامعه عمل می‌کنند، و ملتزم به اطاعت از مبادی شریعت می‌باشند».[۳۱]

این التزام، یعنی عدم امکان قیام دولت‌ها به تغییر یا تبدیل شریعت، امری حتمی است که سبب تمایز شریعت از حکومت شده و استقلال شریعت از حاکمان را رقم می‌زند. این استقلال شریعت از دولت، «ضمانت بزرگی» است که جامعه اسلامی را از ادعای حق الهی سلطه یا حق قانون‌گزاری حکام حمایت و صیانت می‌کند؟

شاوی عبارات فوق را از شیخ محمد عبده، درباره قداست‌زدایی از حاکمان جامعه اسلامی، گرفته است. عبده در *الاسلام و النصرانیه* می‌گوید: «هر قدرتی که، خلیفه، قاضی، مفتی و شیخ الاسلام دارد، قدرتی مدنی است که شرع اسلامی مقرر کرده است: «کل سلطه تناولها واحد من هوالاء: الخلیفه، القاضی، المفتی، شیخ الاسلام فهی سلطه مدنیه قررها الشرع الاسلامی، و لیس فی الاسلام سلطه دینیه سوی الموعظه الحسنه».[۳۲]

۶. حکومت شورایی

توفیق الشاوی، بحث رابطه حکومت و شورا را به تفصیل درباب چهارم *فقه الشوری و الاستشاره* طرح و تعقیب کرده است. وی نظام سیاسی مسلمانان را به اعتبار شورا به دو قسم عمده تقسیم می‌کند: یکی حکومت شورایی کامله یا راشده که التزام کامل به شورا داشتند و دیگری حکومت شورایی ناقصه که فقط در قلمرو فقه و اجتهاد به شورا ملتزم بودند و نه در قلمرو حکومت. به‌نظر شاوی، تحقق حکومت

شورایی کامل را ممکن است در دوره خلافت راشدین (۴۰ـ ۱۰ق) تصور کرد؛ اما دولت‌های بعد از خلفای راشدین، نوعاً دولت‌های شورایی ناقص بودند؛ زیرا آزادی را در چارچوب فقه و شریعت حفظ کردند و به دلیل سیطره برخی تعصبات، شورا را در مجال حکومت و سیاست تعطیل کردند. وی چنین حکومت‌هایی را که تقریباً در تمام تاریخ اسلام گسترده است، حکومت‌های ناقص یا حکومت‌های ضرورت نامیده است.[۳۳] از دیدگاه شاوی، شورا یا حکومت شورایی، ویژگی سه‌گانه دارد که درجاتی از تحقق آن‌ها موجب تنوع دولت در جامعه اسلامی، از حکومت شورایی کامل تا حکومت‌های ناقصه و ضروریه می‌گردد. این شروط عبارتند از:

۱. انتخاب حاکم یا مسئولان جامعه؛

۲. مراقبت اعمال و رفتار عمومی حاکم، و بلکه سلوک شخصی فرمانروایان در نظر اکثر فقیهان؛

۳. شورا اساس قیود و حدود آشکاری است که امت اسلامی بر قدرت حکامی که از طریق بیعت برگزیده شده‌اند وضع و مقرر می‌کند. غرض از بیعت و شروط بیعت، الزام حاکم بر رأی معین، عمل یا رفتار سیاسی معین است. این خصایص سه‌گانه، مستلزم استمرار و دوام دائمی شورا در جامعه است.[۳۴]

شاوی به اقتضای دیدگاه فوق، عقود بیعت در کتب فقهی قدما را به چهار نوع متفاوت تقسیم کرده است :

الف) بیعت به‌مثابه عقد اجتماعی که متعلق به تکوین جماعت است. این نوع بیعت اعلان انضمام افراد یا مجموعه‌ها به امت، حتی قبل از تشکیل دولت و نظام سیاسی است. شاوی نخستین نمونه چنین بیعتی در تاریخ اسلام را بیعت‌هایی می‌داند که پیامبر اسلام(ص) جهت انضمام امرا و گروه‌ها به جماعت مسلمانان، در مکه قبل از هجرت انجام می‌دادند. از جمله مشهورترین این بیعت‌ها می‌توان به بیعت عقبه اول و عقبه دوم، و نیز بیعت‌هایی اشاره کرد که قبل از تشکیل دولت در مدینه، به‌مثابه دولت فراگیر صورت گرفته است؛

ب) بیعت به‌مثابه تأسیس قانون اساسی یا اعلان قانونی است که متضمن ظهور دولت و حکومت منبعث از شورا است. این نوع بیعت در شرایطی است که

جماعت مسلمانان در وضعیت وحدت سیاسی قرار گرفته‌اند و از طریق بیعت رهبر سیاسی جامعه را برمی‌گزینند. شاوی نخستین نمونه این نوع از بیعت در تاریخ اسلام را «قانون اساسی مدینه» معرفی می‌کند که توسط پیامبر(ص) در مدینه تهیه و با تصویب عموم مسلمانان، مبنای تشکیل دولت پیامبر(ص) به‌عنوان نخستین دولت اسلامی واقع شده است. این قرارداد که به «صحیفه مدینه» نیز مشهور است، پایه تمام قراردادها و رفتار سیاسی پیامبر(ص) و مسلمانان، و نیز قبایل الحاقی بوده است. قانون اساسی پیامبر(ص) همچنان که معیاری برای رفتار سیاسی مسلمانان و یهود مدینه به‌مثابه امت واحد بود، قواعد عمل رسول خدا(ص) را نیز به‌عنوان رئیس دولت مدینه تعریف و تحدید می‌کرده است.

ج) بیعت برای اجرا یا عملی اداری ـ اجرایی؛ چنین بیعتی دو صورت متفاوت دارد، نخست بیعتی است که به وسیله فرد یا عده‌ای به قصد داوطلب کردن شخصی برای تصدی حکومت صورت می‌گیرد. به‌نظر شاوی، بیعت عمر و تابعان او با ابوبکر، در سقیفه، از جنس این بیعت بوده است و نمی‌توانست بدون تحقق بیعت عمومی در مسجد، در روز بعد، منبع مشروعیت خلیفه باشد؛

د) بیعت نوع چهارم، بیعتی است که اکثراً در حکومت‌های ناقصه در تاریخ اسلام تحقق دارد. حاکمان در تاریخ اسلام قدرت خود را خارج از شورا به دست می‌آوردند و بعد از استیلاء بر حکومت مردم را مجبور به بیعت می‌کردند. بیعت عملی و اجرایی که به صورت بیعت وفاداری و اطاعت ظاهر می‌شد، بیعتی مبتنی بر عدم حریت و در شرایط اضطراری که قاعده جاری در حکومت‌های ضروریه به تعبیر شاوی بوده است و می‌باشد.[۳۵]

۷. شورا و ضرورت: فقه حکومت‌های ناقص

رأی رایج فقهی این است که ضرورت از اسباب فساد اراده است. بدین‌سان، تعهدی که در حالت ضرورت شکل می‌گیرد قرار و تعهدی معیوب است؛ زیرا منتج از اراده‌ای غیر از اراده خود فرد یا اجتماع است. لذا تعهد بر اطاعت از حکومتی که با زور و عنف استقرار یافته، قراری فاسد و غیر الزامی است، اعم از این‌که از طرف

فرد یا جماعتی صادر شود؛ شرط صحت قرار و تعهد در شورا این است که از اراده آزاد فارغ از اکراه ناشی شود. چه این‌که چنین اکراه و اجباری از جانب یکی از طرفین یا طرف سوم خارج از قرارداد اعمال شود. حکومت‌های ناقص در اندیشه شاوی، نوعاً چنین وضعیتی دارند.[۳۶]

۸ انواع حکومت‌های ناقص

حکومت‌های مبتنی بر ضرورت که در جامعه‌ای اسلامی شکل گرفته‌اند، به اعتبار درجاتی از نقص که دارند، متنوع‌اند. حکومت‌های ناقص به حکومت‌هایی اطلاق می‌شود که حاکمان آن‌ها مسلمان هستند؛ اما کاملاً براساس شریعت و امت اسلامی استوار نشده‌اند. شاوی به چند نوع از این حکومت‌ها اشاره کرده است:[۳۷]

نوع نخست، حکومت‌هایی هستند که ابتدا با زور و غلبه مستقر شده‌اند؛ یعنی حاکمان این دولت‌ها خارج از طریق صحیح شورا یا انتخاب آزاد به قدرت رسیده‌اند. واقعیت این است که چنین قدرت‌هایی چنان از قدرت نظامی و خشونت‌های مرعوب‌کننده استفاده می‌کنند که افراد یا ملت‌ها قادر به مقاومت در برابر آن نیستند؛ از جمله این حکومت‌های ناقصه می‌توان به حکومت‌های سلطنتی یا دیکتاتوری‌های معاصر اشاره کرد که شورا در آن‌ها خصلت صوری دارد و چنان در اثر ارعاب و تغلب فاسد شده است که مساوی انعدام اصل شورا می‌باشد؛

نوع دوم، از حکومت‌های ناقصه، نظام سیاسی‌ای است که به درستی از بیعت آزاد ناشی شده است. لکن تبدیل یا فاقد حداقل یکی از عناصر صحت شورا و بیعت است و مردم برای گریز از عواقب فتنه، ناگزیر به بقا و استمرار چنین حکومتی تن می‌دهند. می‌توان تصور کرد که حاکمی با بیعت آزاد به قدرت رسیده باشد؛ اما به تدریج به انحراف و فسق گراییده است. هرچند بنابر اصل فقهی، فسق حاکم موجب عزل است؛ اما به دلیل شرایطی که حاکم ایجاد کرده است، امت مجبور به خضوع و اطاعت از حاکم فاسق می‌شوند؛ زیرا احساس می‌کنند که عزلش یا مقاومت در برابرش زیانبارتر از استمرار فسق حاکم یا حاکم فاسق باشد؛

نوع سوم، انتخاب خلیفه، حاکم یا رئیس دولتی است که جمیع شروط صلاحیت را به‌طور کامل احراز نکرده است. این نوع حکومت را می‌توان حکومت «اضطرار» نامید. این حکومت ناشی از وضعیتی است که امت به شخص واجد تمام صفات و شروط شرعی ــ مثلاً اجتهاد و علم ــ دسترسی پیدا نکرده و به اضطرار شخصی فاقد شروط کامل را برگزیده است.

به هرحال، فقیهان به‌طور سنتی، بر جواز شرعی خلافت‌ها و حکومت‌های ناقص حکم کرده‌اند که سراسر تاریخ خلافت، بعد از حکومت راشدین را در برمی‌گیرد؛ اما به عقیده شاوی، چنین انحنای تاریخی هرگز نمی‌تواند ضرورت اهتمام به تمایز حکومت مطلوب و نامطلوب را یکسره کنار گذارد؛ زیرا همواره نیازمندیم که با تصویری درست از دولت‌های شورایی مطلوب، معیاری برای ارزیابی انحراف معیار در حکومت‌های ناقص داشته باشیم.

۹. شورا و دموکراسی اکثریتی

چنان‌که در نوع سوم از حکومت‌های ناقص از نظر شاوی دیده می‌شود، وی دموکراسی‌های اکثریتی را از مصادیق این نوع از حکومت‌های ناقص تلقی می‌کند؛ نوعی از حکومت «اضطرار» که حاکمان تمام شروط صلاحیت را احراز نمی‌کنند. شاوی در کتاب *الشوری اعلی مراتب الدیمقراطیه* به مقایسه شوراگرایی و دموکراسی اکثریت و نقد این، بر مبنای نظریه عمومی شورا می‌پردازد. شورا در اندیشه شاوی روش و منهج اجتماعی فراگیر است که به‌رغم اشتراکات عمده با دموکراسی، تمایزات مهم نیز با این الگو از زندگی عمومی دارد. در این‌جا، به اختصار، به نقاط اشتراک و افتراق این دو از دیدگاه وی اشاره می‌کنیم:

۱ـ ۹. عناصر مشترک

به‌نظر شاوی، هرچند شورا و دموکراسی از حیث مبانی نظری تفاوت دارند؛ اما در مرحله تطبیق می‌توان به عناصر مشترکی بین دو نظریه دست یافت. برخی از این اشتراکات عبارتند از:

یک: تدارک چتری از اصول و ارزش‌های برتر: هریک از شورا و دموکراسی، نظم سیاسی را نه در استقلال خود، بلکه با توجه به اصول و ارزش‌های پیشینی (پیش از سیاست) مورد ارزیابی قرار می‌دهند. این ارزش‌های پیشین، همانند چتری هستند که نظام سیاسی و نهادهای حکومت را در بر می‌گیرند. ارزش‌های شورا از «شریعت اسلامی» و ارزش‌های دموکراسی از «حقوق طبیعی» نشأت می‌گیرد؛ اما این دو کارکردی مشترک دارند؛ زیرا قانون‌گزار قوانین وضعی را ملزم به التزام به این ارزش‌ها می‌کنند؛ و از این حیث بر دولت و قوانین موضوعه حاکم هستند و تقدم دارند.

دو: حاکمیت امت‌ـملت و حقوق افراد: حاکمیت مردم و حقوق فردی اصلی مشترک است که نظریه‌های دموکراسی و شورا را به هم نزدیک می‌کند. هر دو نظریه، تعیین خط‌مشی‌های کلی و اتخاذ تصمیمات در امور متغیر اجتماع را حق جماعت و ناشی از اراده آزاد مردم تلقی می‌کنند.[۳۸]

بدین‌سان، هرگاه شورا از مبانی شریعت یا دموکراسی از حقوق طبیعی جدا شود، یا مسیر تصمیم‌ها مبتنی بر آزادی افراد و حاکمیت ملت‌ـامت نباشد، در این صورت، شکلی مشوّه و مغشوش از حکومت‌های شورایی یا دموکراسی‌ها ظاهر خواهد شد که حاکی از مسخ و انحراف از الگوی مطلوب دولت می‌باشند.

۲ـ ۹. تفاوت‌های شورا و دموکراسی

توفیق الشاوی اشتراکاتی مهم بین نظام سیاسی منبعث از شورا و دموکراسی می‌بیند. به همین دلیل به امکان و ضرورت استفاده از تجارب متقابل دو نظریه تأکید می‌کند. به‌نظر او، اختلاف دو نظریه در اصول و منابع، به دلیل ساختاری مشابه که دارند، به معنای عدم امکان استفاده از تجارب نظری و تاریخی متقابل نخواهد بود.[۳۹] در عین‌حال، این دو نظریه، دو تفاوت اساسی دارند که از نظر شاوی ارزش تأمل و تحقیق دارد:

یک: گسترده و فراسیاسی بودن شورا: شورا در اندیشه شاوی شامل همه اجتماعات و گروه‌ها، بلکه طوایف و اصناف شغلی، علمی و فرهنگی می‌شود و هرگز محدود به جامعه سیاسی یا دولت نمی‌گردد. شورا نظریه اجتماعی عامی

است که به اعتبار ماهیت خود، فراسیاست است. برخلاف دموکراسی که هدف اصلی آن اقامه نظام سیاسی است که عامه مردم با تکیه بر قاعده اکثریت حکومت می‌کند. دموکراسی نظریه‌ای اساساً سیاسی و محدود به سیاست بوده و هست. هرچند که اکنون بحث‌هایی پیرامون تطبیق و تسری آن به دیگر حوزه‌های اجتماعی شروع شده است.[۴۰]

دو: مسئله اکثریت: به‌نظر شاوی، هرچند مبنای اکثریت، در هر دو الگوی شورا و دموکراسی پذیرفته شده است و از این لحاظ جزء جدایی‌ناپذیر شورا و دموکراسی است؛ اما التزام اکثریت به شیوه‌ها و قواعد درونی شورا یا استقلال آن از این، موجب تفاوت گسترده جایگاه اکثریت در دو نظریه شده است. شاوی در پیوند بین نظریه عمومی شورا و نظریه‌های دموکراسی مشورتی (Deliberative Democracy) و در نقد اکثریت‌گرایی دموکراتیک می‌نویسد:

> «تجربه‌های نظام‌های معاصر بعد از جنگ اول و دوم جهانی نشان می‌دهد که صرف انتقال قدرت سیاسی ــ حاکمیت ــ به اکثریت دموکراتیک قادر به تضمین کافی آزادی‌های فردی و جماعت‌های [اقلیت] نیست. و نمی‌تواند از طغیان قدرت‌هایی که به اسم ملت یا نمایندگی آنان خوانده می‌شوند، جلوگیری کند.»[۴۱]

زیرا تجارب تاریخی نشان داده است که اولاً، جایگزینی حقوق اکثریت به جای حقوق عموم ملت، خالی از اشکال و تردید نیست؛ ثانیاً، اهمیت حقوق فرد و گروه‌های اقلیت، به این اعتبار که انسان و گروه‌های انسانی هستند، کمتر از اهمیت حقوق ملت یا اکثریت در حیات اجتماعی و سیاسی جوامع نمی‌باشد. بدین‌سان، ترجیح حقوق اکثریت به‌مثابه حقوق عموم جامعه، و نادیده گرفتن حقوق افراد و اقلیت‌ها چندان وجهی نمی‌تواند داشته باشد.

به‌نظر شاوی، شورا از این جهت که تصمیم اجماعی یا اکثریت را موکول به گفتگوی آزاد و برابر در درون شورا می‌کند، گفتگویی که در شرایط تکثر آرا و صدای برابر شکل می‌گیرد، گامی مهم در پیوند و توازن بین حقوق اقلیت‌ها و اکثریت محسوب می‌شود. حقوقی که نه بر غلبه اکثریت، بلکه بر احتجاج حجیت

منطقی آرا استوار است. روشن است که اندیشه‌های شاوی در این خصوص، به شدت با نظریه‌های دموکراسی مشورتی در غرب تقارن پیدا می‌کند و البته می‌تواند که از یافته‌های نظری آن الهام بگیرد و تعامل نماید.[۴۲]

۱۰. شورا و نظریه ولایت فقیهان در جمهوری اسلامی ایران

شاوی یکی از سه کتاب مهم خود، به نام *فقه الحکومه الاسلامیه (بین الشیعه و السنه)* را به مقایسه نظریه‌های شوراگرایی اهل سنت با اندیشه حکومت اسلامی در آرای امام خمینی، آیت‌الله منتظری و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اختصاص داده است. هدف او از این نوشته بسط قرائتی شوراگرایانه از اندیشه انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی ایران از یک‌سوی، و ایجاد مقارنه بین افکار سیاسی معاصر در شیعه و سنی بر مبنای شورا و به منظور هم‌گرایی فقه سیاسی اسلامی در قلمرو دولت و حکومت، از سوی دیگر است. این کتاب در قالب یک مقاله نسبتاً انتقادی معرفی شده است.[۴۳] از این حیث، تکرار تفصیلی آن مباحث ضرورت ندارد. در این‌جا، صرفاً به زاویه دید نویسنده به‌عنوان یک اندیشمند نوگرای سنی و در رابطه با اندیشه‌های جمهوری اسلامی در ایران به تنوع درونی این اندیشه‌ها و تحولات سیاسی معاصر در جهان شیعه می‌پردازیم.

توفیق الشاوی در تحلیل خود از اندیشه‌های جمهوری اسلامی در ایران، به تنوع درونی این اندیشه‌ها و بنابراین، تفسیرهای متفاوت از امام خمینی(ره) و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران توجهی ندارد و علاقه نشان نمی‌دهد. او سه پدیده فکری ـ سیاسی ـ حقوقی در ایران معاصر؛ یعنی آثار و آرای امام خمینی(ره) (به‌ویژه رساله حکومت اسلامی)، تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، و انتشار کتاب آیت‌الله منتظری تحت عنوان *ولایه الفقیه و فقه‌الدوله الاسلامیه* را در یک راستا واجد معنای فقهی ـ سیاسی واحد تلقی می‌کند؛ و آن‌گاه نتیجه می‌گیرد که فقه شیعه نیز همانند نوگرایان اهل سنت، در مرحله جدیدی از شوراگرایی، تقریب بین مذاهب، وحدت‌گرایی و رهایی‌بخشی جهان اسلام قرار گرفته است.[۴۴] شاوی می‌نویسد:

«نظریه امام خمینی به‌نظر من اندیشه بیعت یا انتخاب را به‌مثابه اساس ولایت فقیه وارد کرده است، و این امر آغازی جدید در فقه شیعی است، و خمینی بدین‌سان کانالی را برای اتصال فقه شیعه و فقه سنی در خصوص نظام حکومت اسلامی تدارک نموده است.

فهم آثار امام خمینی درباب ولایت فقیه مستلزم آشنایی با قانون اساسی جمهوری اسلامی است که تطبیق عملی این نظریه است.

و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آشکارا بر اصل بیعت آزاد، یا انتخاب، و نیز اعمال حاکمیت ملت بر اساس رأی اکثریت تأکید می‌کنند.»[۴۵]

به‌طور کلی، علاقه‌مندی شاوی به نظریه ولایت فقیه در جمهوری اسلامی ایران از این‌رو است که این نظریه بر تعیین فقیه حاکم از طریق انتخاب آزاد و شورا می‌اندیشد و به این لحاظ بازگشتی است به اصل اولی شورا بین مسلمین آن‌گونه که در سوره شوری آمده است. به‌نظر او، این نکته درست است که شیعه و سنی بر التزام به نص در صورت وجود نص اتفاق دارند و شیعیان با اهل سنت در وجود نص بر وصیت از پیامبر(ص) اختلاف دارند؛ اما این مسئله که ولایت سیاسی در شرایط فقدان نص شرعی به عهده شورا است، هرگز مورد اختلاف نمی‌باشد. شاوی به اندیشه‌های آیت‌الله منتظری در کتاب *ولایت فقیه و فقه الدوله الاسلامیه* اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«منتظری کراراً بر این اصل اشاره می‌کند که در حالت عدم وجود وصیت (آن‌گونه که در عصر غیبت رخ داده است) واجب است که تعیین امام با شورا یعنی انتخاب و بیعت آزاد انجام شود و این همان اصل عامی است که نقطه تلاقی فقه سنی و شیعه است تا این‌که بتواند مرکز زاویه وحدت امت و نظام اجتماعی و سیاسی آن باشد.»[۴۶]

شاوی با تکیه بر درک فوق از نوگرایی سیاسی شیعه، نتیجه می‌گیرد که شوراگرایی یا نظریه عمومی شورا خاص نوگرایان اهل سنت نبوده و بنابراین، اندیشه‌ای بخشی و فرقه‌ای محدود به مذهبی از مذاهب اسلامی نیست، بلکه

متفکران مهم و مؤثر شیعه نیز، آن‌گاه که نصی قطعی وجود ندارد (دوره غیبت)، شورا را اساس ولایت و حکومت در اسلام معاصر تلقی می‌کنند. شاوی از این حیث، به نوعی اجماع مرکّب در خصوص شورا و در بین اسلام‌گرایان معاصر، اعم از شیعه و سنی می‌رسد. اجماعی که مستلزم وحدت جهت‌گیری‌های سیاسی در اسلام سیاسی معاصر می‌گردد.

۱۱. شورا و آینده جهان اسلام

اسلام شاوی اسلامی سیاسی است و از این حیث، نظریه عمومی شورا در اندیشه او هم به‌رغم تصریحاتی که دارد، معنای سیاسی دارد. او با این اندیشه که هرگونه تفسیرهای غیر سیاسی از اسلام و جدایی دین از عمل سیاسی، راهی است که بر استبداد و تعطیل آزادی اسلامی ختم می‌شود، کوشش می‌کند شورا را به‌مثابه روشی برای بیداری اسلامی (الصحوه الاسلامیه) و انتقال این مفاهیم از نظر به عمل تعریف می‌کند.[۴۷]

شاوی، در این‌باره، تفکیک بین وحدت امت و وحدت دولت را ضروری می‌داند. به‌نظر او، هرچند آرمان اسلامی ناظر به وحدت دولت است؛ اما در چنین شرایطی می‌توان به وحدت امت در شرایط تکثر دولت‌ها نیز اندیشید و از شورا به‌مثابه راهکار پیوند این به آن بهره جست؛ از یک‌سوی، باید به بقای امت اسلامی به‌رغم محنت‌ها و مصائب بزرگ که دیده است، ایمان داشت. از سوی دیگر، باید قبول کرد که هرگونه جداسازی دین از سیاست به‌عنوان تعارض دین و دموکراسی در جهان اسلام، و ضرورت دموکراسی سکولار برای مسلمانان، دروغی گمراه کننده است؛ زیرا دموکراسی درست، چیزی غیر از جزء متمم شورا در اسلام‌گرایی معاصر نمی‌باشد.[۴۸]

شاوی عقیده دارد که می‌توان با استناد به شورا از وحدت امت اسلامی در شرایط تکثر قدرت‌های سیاسی در جهان اسلام دفاع کرد؛ زیرا اختصاص وحدت امت به اجماع در الگوی زندگی مبتنی بر شورا به این معنی است که؛ اولاً، دولت و قدرت سیاسی تنها نماد و نشانه وحدت در امت اسلامی نیست، بلکه اتحاد

جهان اسلام بر فرهنگ شورایی است که منبعث از شریعت و ملتزم به آن است؛ ثانیاً، شورا مرجع بشری در فقه و قانون‌گزاری است که منبع ظهور مؤسسات مختلف دولتی و غیر دولتی [NGOها به تعبیر امروز] به تناسب مقتضیات ملی و قومی اقوام مسلمان می‌شود؛ ثالثاً، از آن روی که شریعت و اجتهاد اسلامی تکثر مذاهب و تعدد آرای فقهی را به رسمیت شناخته است، تنوع اشکال دولت‌ها و مؤسسات عمومی و دولتی در جهان اسلام، تنها به این شرط که منبعث از شورا باشد مشروع بوده و بر هر فرد و ملت مسلمان آزادی تمام در اختیار هریک از گزینه‌های مربوط به ساختار درونی و حکومت را اعطا می‌کند.(۴۹)

به اعتقاد شاوی «حاکمیت امت» آن‌گونه که در نظریه عمومی شورا تقریر می‌شود، نه تنها با تعدد دولت‌ها در جهان اسلام و نیز تفکیک قوای درونی دولت‌ها تغایر ندارد، بلکه زمینه‌های منطقه‌گرایی اسلامی، و نیز ظهور مناطق متعددی تحت عنوان مناطق آزاد و مستقل از دولت‌ها در جغرافیای جهان اسلام را تدارک می‌نماید.(۵۰)

چیزی که شاید بتواند طلیعه‌ای بر پیشرفت بیداری اسلامی و تحقق آینده‌ای فارغ از شور و شر دولت یا حداقل دولت‌های سلطه‌گر بوده باشد.

یادداشت‌ها

الف) یادداشت‌های درون متن

۱. قاضی‌زاده، ۱۳۷۶، ص۲۰۸.

۲. نوری، ۱۳۷۶، ص۱۶۹.

۳. وجیه کوثرانی، صص۴۷ـ۱۵۱.

4. Mandeni Blackwell, 1999

۵. احمد السنهوری، ۱۹۸۹ / ۱۴۰۹ق، ص۱۵.

۶. الشاوی، ۱۹۹۵، ص ۳۱.

۷. همان، صص ۳۱ـ۳۳.

۸. همان، ص۱۸۱.

۹. الشاوی، ۱۹۹۳، ص۴۶.

۱۰. الشاوی، *فقه الشوری*، ص ۵۰ / الشوری اعلی مراتب الدیموقراطیه، ص۲۷.

۱۱. الشاوی، الشوری اعلی مراتب الدیموقراطیه، صص۳۷ـ۴۰.

۱۲. الشاوی، فقه الشوری، ص۴۹.

۱۳. همان، ص۲۰.

۱۴. همان، ص۲۴.

۱۵. همان، صص۴۹، ۸۹، ۱۰۱، ۱۰۲.

۱۶. همان، ص۱۱۶/ الشوری اعلی مراتب الدیموقراطیه، ص۸۰

۱۷. الشاوی، فقه الشوری، صص۱۱۶ـ۱۱۷.

۱۸. همان، صص۱۱۸ـ۱۲۰.

۱۹. الشاوی، الشوری اعلی مراتب الدیموقراطیه، ص۸۰

۲۰. الشاوی، *فقه الشوری و الاستشاره*، ص۱۲۰.

۲۱. همان، ص ۱۲۱.

۲۲. همان، ص ۱۲۲.

۲۳. هویدی، الشوری فی الاسلام، ۱۹۷۵، ص ۸ ـ۹.

۲۴. همان

۲۵. الشاوی، فقه الشوری و الاستشاره، ص۱۲۹.

۲۶. همان، صص ۱۲۹ـ۱۳۰.

۲۷. همان، صص ۱۳۰ و بعد.

۲۸. الاسلام، *عقیده و شریعه*، ۱۹۸۵۱۴۰۴ق، ص۴۴۰.

۲۹. همان، ص۴۴۲.
۳۰. الشاوی، *فقه الشوری و الاستشاره*، ص ۲۹۲.
۳۱. همان.
۳۲. عبده، الاسلام و النصرانیه، ۱۹۵۴، ۵۶/ الشاوی، ص ۳۶۰.
۳۳. الشاوی، همان، صص۲۸۷_ ۲۸۸.
۳۴. همان، صص ۴۳۴_ ۴۳۵.
۳۵. همان، صص۴۳۶_ ۴۳۸.
۳۶. همان، ص۴۹۳.
۳۷. همان، صص۴۹۹_۵۰۱.
۳۸. الشاوی، *الشوری اعلی مراتب الدیموقراطیه*، صص ۱۲۷_ ۱۴۷.
۳۹. همان، ص ۱۵۲.
۴۰. همان، ص۱۶۱.
۴۱. همان، ص ۱۷۳.
۴۲. کوهن، *مشورت و مشروعیت دموکراتیک*، فصل‌نامه فرهنگ و اندیشه، ش۵ ص ۲۰۷_۲۳۳.
۴۳. قاضی‌زاده، پیشین، ص ۲۰۸_ ۲۲۸.
۴۴. الشاوی، فقه الحکومه الاسلامیه؛ بین السنه و الشیعه، ۱۹۹۵/۱۴۱۵، ص۱۲.
۴۵. همان، صص ۲۵_۲۴.
۴۶. همان، ص ۲۹۳.
۴۷. الشاوی، الشوری اعلی مراتب الدیموقراطیه‌ی، صص۶۱۵ _ ۶۱۸ .
۴۸. همان، ص ۱۹۲.
۴۹. الشاوی، *فقه الشوری و الاستشار*، ص ۶۱۴ _ ۶۱۹.
۵۰. همان، ص ۶۲۰ _۶۲۲.

کتاب‌نامه

الف) فارسی

۱. السنهوری، احمد، (۱۹۸۹). ***فقه الخلافه و تطورها لتصبح عصبه امم شرقیه***، ترجمه و مراجعه و تعلیق و تقدیم توفیق الشاوی و نادیه السنهوری، قاهره: الهیئه العامه المصریه للکتاب.
۲. الشاوی، توفیق محمد، (۱۹۹۵). ***الشوری اعلی مراتب الدیمقراطیه***، قاهره: دارالزهراء للاعلام العربی.
۳. الشاوی، توفیق محمد، (۱۹۹۵). ***فقه الحکومه الاسلامیه؛ بین السنه و الشیعه***، قاهره: منشورات العصر الحدیث.

۴. الشاوی، توفیق محمد، (۱۹۹۳). *فقه الشوری و الاستشاره*، المنصوره [مصر]: دارالوفاء.
۵. شلتوت، شیخ محمد، (۱۹۸۵). *الاسلام عقیده و شریعه*، چاپ سیزدهم، مصر.
۶. عبده محمد، (۱۹۵۴). *الاسلام و النصرانیه*، قاهره.
۷. قاضی‌زاده، کاظم، (۱۳۷۶). *معرفی و نقد و بررسی کتاب فقه الحکومه الاسلامیه*، فصل‌نامه حکومت اسلامی، شماره چهارم، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان.
۸ کوثرانی، وجیه، *الدوله و الخلافه فی الخطاب العربی المعاصر*، بیروت: دارالطبیعه، [بی‌تا].
۹. کوهن، جوشوا. آ، *مشورت و مشروعیت دموکراتیک*، ترجمه سیدعلی اصغر سلطانی، فصل‌نامه فرهنگ اندیشه، شماره ۵، تهران: انتشارات مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.
۱۰. ویل کی، میلیکا. *عدالت و حقوق اقلیت‌ها*، ترجمه غلامرضا غیائی، فصل‌نامه فرهنگ اندیشه، شماره ۵ تهران: انتشارات مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، ۱۸۲.
۱۱. محمد، نوری، (۱۳۷۶). *نگارش و گرایش‌های سیاسی توفیق الشاوی*، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره سوم، دبیرخانه مجلس خبرگان، قم.
۱۲. هویدی حسن، (۱۹۷۵ م). *الشوری فی الاسلام*، مصر.

ب) خارجی

- R. E. Goodin and P. Pettit (1997), Contemporary Political Philosophy (Maldeni Black Well).

بخش پنجم
دین، رسانه و دولت

فصل چهاردهم

رسانه‌ها و تحول فرهنگ سیاسی در خاورمیانه[1]

مقدمه

جهانی‌تر شدن ارتباطات جمعی (Mass - Communication) و توسعه فناوری آن، تأثیرات مهمی در جهان سوم بر جای گذاشته، و به‌ویژه کشورهای اسلامی خاورمیانه را با مسایل بسیاری مواجه نموده است. این تحولات که در سطح ملی عقاید و ارزش‌ها را دگرگون کرده و در ابعاد بین‌المللی هم جداربندی دولت‌ها را تضعیف نموده است، تضادهای مهمی برای دنیای اسلام تدارک نموده است.

از چشم‌انداز مسایل خاورمیانه ــ که دیانت اسلام جایگاهی اساسی دارد ــ گسترش رسانه‌های جمعی، تأثیر دوگانه‌ای گذاشته است. رسانه‌های جمعی، از یک طرف با گسترش خود، آرا و سلیقه‌های مردمان را یکسان نموده و در نهایت اقتدار دولت ملی را تقویت نموده‌اند؛ و از طرف دیگر، با تنوعی که در علایق مخاطبان خود ایجاد می‌کنند، اجماع فرهنگی کشورهای دنیای اسلام را گسسته و با فرهنگ‌های چندپاره و متعارض، مشروعیت سنتی را تضعیف کرده و به موازات میزان سنتی بودن این دولت‌ها، پایه‌های اقتدار داخلی آن‌ها را سست می‌گردانند.(1) بدین‌ترتیب، رسانه‌ها و ارتباطات جمعی، فرهنگ سیاسی کشورهای خاورمیانه را به شدت نامتوازن نموده‌اند. در این مقاله، نسبت جهانی‌تر شدن ارتباطات جمعی و دگرگونی‌های فرهنگی- سیاسی در کشورهای

---

۱. بهار ۱۳۷۸.

خاورمیانه را بررسی می‌کنیم. تأکید اصلی ما بر تضعیف روزافزون نقش دولت‌ها در حیات فرهنگی و بالتبع، فرهنگ سیاسی این جوامع است.

۲. ماهیت ارتباطات جمعی و روابط شمال و جنوب

در یک مقاله کوتاه، هرگز نمی‌توان تمام ادبیات مربوط به ارتباطات جمعی را مرور نمود.

بسیاری عقیده دارند که هنوز هیچ تلاش اساسی در توضیح ماهیت ارتباطات جمعی و به‌ویژه نقش حیاتی آن در چارچوب روابط شمال و جنوب صورت نگرفته است. مطالعات انجام گرفته نیز نوعاً از دیدگاه کشورهای شمال بوده است و لذا منابع برای یک بررسی از دیدگاه مسائل جنوب و از جمله خاورمیانه، بسیار اندک و ناکافی است. مقاله حاضر صرفاً از نقطه‌نظر دوم به موضوع می‌نگرد.[۲]

۱ـ۲. رسانه‌های جمعی؛ وسیله یا پیام؟

هرچند در سال‌های اخیر، مفاهیم بسیاری در خصوص ارتباطات جمعی ارائه شده است؛ اما به‌نظر می‌رسد که نوعی بحران مفهومی در تعریف و قلمرو این حوزه وجود داره. اکو(ECO) در بحث از ارتباطات جمعی و رسانه‌های گروهی، می‌پرسد:

«رسانه گروهی چیست؟ آیا آگهی یک روزنامه، رسانه گروهی است؟ یا پخش برون‌مرزی رادیو و تلویزیون و یا آرم یک لباس ورزشی؟ در واقع، رسانه‌های جمعی با انواع متعدد و در شبکه‌های مختلف عمل می‌کنند. رسانه‌ها چندبعدی عمل می‌کنند؛ اما بعضی از آن‌ها در حکم رسانه رسانه‌ها است.»[۳]

تعریف فوق و به‌ویژه جمله آخری آن، از دیدگاه رسانه‌های جمعی خاورمیانه و کشورهای اسلامی اهمیت بسیاری دارد. در واقع، این رسانه‌های خارجی هستند که برای رسانه‌های ارتباط جمعی خاورمیانه، حکم رسانه رسانه‌ها را دارند؛ یعنی منبع خبر و منشأ پیام هستند.[۴]

به هرحال، تلقی فوق از تعریف سنتی رسانه به‌عنوان وسیله ارتباط، بسیار فراتر رفته و به اصطلاح علمای منطق، نوعی «وسعت مفهومی» پیدا نموده است. مک لوهان (M.Macluhan) از این زاویه و با تأکید بر نقش فناوری در القای

پیام می‌نویسد: «رسانه، همان پیام است».(۵) این تلقی، از دیدگاه روابط فرهنگی و علمی شمال و جنوب معنای مهمی دارد.

تعریف رسانه به‌مثابه پیام، ناظر به ویژگی عمومی دورانی است که از آن به‌عنوان «عصر اطلاعات» و یا «انفجار ارتباطات» نام می‌برند. و به رسانه‌های جمعی نه از زاویه سخت و نرم‌افزاری؛ بلکه از جنبه تحولات رفتاری اجتماعی نگاه می‌کنند. از این چشم‌انداز، زمینه‌های فلسفی و فرهنگی پیام‌ها و پیام‌سازان کشورهای شمال و نیز تعارضات فرهنگی برخاسته در کشورهای خاورمیانه که به‌عنوان فرایندی یکپارچه و به‌مثابه دوروی یک سکه‌اند، اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند.(۶)

دکتر رضا داوری اردکانی، نویسنده ایرانی نیز، ضمن تفکیک میان وجود وسیله‌ای و ماهیت پیامی رسانه‌های ارتباط جمعی، می‌نویسد:

«تلویزیون اکنون تنها به ما اطلاعات لازم برای یک زندگی در جامعه مدرن و پست‌مدرن نمی‌دهد؛ بلکه تعیین می‌کند که مهم چیست؟ و چه چیز بی‌اهمیت است؟ مطلوب و غیر مطلوب کدام است؟ طرز لباس پوشیدن و آداب معاشرت را نیز تلویزیون تعیین می‌کند. حتی پاسخ دادن به این پرسش که صداوسیمای مطلوب کدام است، خودبه‌خود و دانسته و ندانسته، احیاناً به عهده تلویزیون گذاشته می‌شود. در این صورت، دیگر نمی‌توان تلویزیون را وسیله انگاشت».(۷)

روزنامه‌ها و تلویزیون بدین‌ترتیب، عین پیام است و در شرایطی که در بیشتر کشورهای خاورمیانه، روزنامه‌ها و تلویزیون‌های داخلی از رسانه‌های خارجی تغذیه می‌کنند و آن‌ها را به‌عنوان منبع خبر و رسانه رسانه‌های خود تلقی می‌کنند، طبیعی است که نقش بزرگی در انتقال فلسفه و فرهنگ کشورهای شمال ایفا می‌کنند. داوری تأکید می‌کند که تلویزیون به این معنا، هرگز یک وسیله نیست؛ زیرا وسیله، چیزی است که آدمی به اختیار و برای رسیدن به هدف و مقصدی به کار می‌برد؛ اما تلویزیون، خود مقصد و هدف است. بنابراین، تلویزیون عین قدرت است و به هر کجا که قدم می‌گذارد، آن‌جا را متحول می‌کند. در عین‌حال، اضافه می‌کند که تلویزیون جزء ذاتی این عالم جدید و متجدد است. نمی‌توان در دنیای جدید به سر برد؛ اما با شأن مهم از

شئون این عالم [یعنی تلویزیون] کنار نیامد.[۸] داوری بدین‌سان، به تعارض آفرینی مهم رسانه‌های جمعی در کشورهای جنوب و خاورمیانه نظر دارد.

۲ ـ ۲. خصایص ذاتی

۱ ـ ۲ ـ ۲. فرزند غرب و آموزگار عصر

رسانه‌های ارتباط جمعی از جمله وجوه مشخصه و اصلی دوران جدید غرب هستند. و به دلیلِ خصلت گروهی و گریز از مرکزی که دارند، با فلسفه مدرن و فردگرایی و ذره‌گرایی برخاسته از آن، انطباق تام پیدا می‌کنند. رسانه‌ها و به‌ویژه روزنامه، رادیو و تلویزیون در غرب و شمال، ماهیتی مردم‌سالار دارند و برای بقای خود، مجبورند که چنین باشند.

برخلاف کشورهای خاورمیانه که رسانه‌های مهم عموماً دولتی هستند، رسانه‌های چندملیتی، محصول بازار رقابت می‌باشند و برای بقای خود، ناگزیر به جلب مشتری با عناوین «خوانندگان عزیز» و یا شنوندگان و بینندگان محترم هستند. خرید تماشاچی و یا خواننده و شنونده «گرامی» بر بنیاد فرض مهمی استوار است که پست‌مدرنیست‌ها آن را قبول «دیگری» و یا احترام به «دیگران» می‌نامند. چنین فرضی، رسانه‌ها را به وضعیتی سوق می‌دهد که در مواجهه با مخاطبان خود، تفاوت‌های طبقاتی و... را کنار گذاشته، شاه و گدا را یکسان و مقابل هم ببینند. رسانه، فاصله‌های اجتماعی را حذف می‌کند.[۹]

موضوع از بعد فلسفه و فرهنگ سیاسی، اهمیت زیادی دارد؛ رسانه‌ها هم زاده فلسفه و فرهنگ جدید غرب هستند و هم تمدن برخاسته از آن را تعین و تقرر می‌بخشند. اصل مردم‌سالاری که در قلب رسانه‌ها جای گرفته، بازتاب خاستگاه رسانه‌ها در دموکراسی‌های غربی است. این رسانه‌ها هرگز به مقام، قدرت و یا شئون سلطنت و غیره که در فرهنگ کشورهای اسلامی، قداستی الهی داشته ارجی نمی‌نهند. بدین‌ترتیب، توسعه و رواج رسانه‌های غربی در کشورهای اسلامی خاورمیانه موجب شده است که ارزش‌های سنتی این جوامع درهم‌ریخته و با حذف فواصل سنتی، قداست و مشروعیت اقتدار سیاسی دچار بحران شود.

اصولاً ارتباطات جمعی بر محور گفت‌وشنود با دیگران استوار است؛ توجه به دیگری، یعنی انطباق و تساهل در رفتار، که فکر و فرهنگ سیاسی را در چارچوبی فارغ از اقتدار و عناصر اقتداری، به هدف دنیای «اقدام مشترک برای حل مشکل» معطوف و تقلیل می‌دهد. از این جهت، رسانه‌های جمعی، آیینه فرهنگ و عمل غربی و بیان‌گر آرزوهای بشر متشر(Common person) بوده[۱۰] و هرگونه علقه‌ای فراتر از علایق فردی را نفی می‌کنند. چنین برداشتی از رسانه، ارتباطات جمعی و انسان، که عقاید و ارزش‌های غربی جان‌مایه آن است، با مفاهیم فرهنگ و رفتار سیاسی مردمان خاورمیانه فاصله آشکار داشته و تعارضات بسیار مهمی ایجاد کرده است.

۲ ـ ۲ ـ ۲. فرایند مسئله سازی

چنان‌که گذشت، رسانه‌های غربی ــ که اکنون جهانی‌تر شده‌اند ــ ارزش‌ها و عقاید خاصی را اشاعه می‌دهند. رسانه‌ها در مجموع، بینشی و گزینشی هستند؛ و مشکله ارتباطات جمعی نیز درست در همین امر نهفته است که هر اندیشه و یا بینشی، فقط بخشی از رویدادها و حوادث را به‌عنوان واقعیات مسلم برجسته می‌کنند. این نکته از دیدگاه رابطه فرهنگی شمال و جنوب، اهمیت بسیاری دارد.

از یک‌سوی، با توجه به این‌که رسانه‌های غربی در خاورمیانه نقش رسانه رسانه‌ها را بازی می‌کنند و به‌عنوان یک پیام‌ساز مرجع و مرکزی نقش غالب دارند؛ و از طرف دیگر، مسئله‌سازی (Agenda Bilding) در دو معنای مثبت و منفی آن‌که رخداد یا مسئله‌ای (هرچند کوچک و موهوم) را به‌عنوان مهم‌ترین مشکل روز در یک جامعه ملی تغلیظ می‌کنند، بررسی نقش رسانه‌های غربی در خاورمیانه معاصر اهمیت دارد.[۱۱]

باید تأکید نمود که در کشورهای خاورمیانه، به دلایلی توجه و اعتماد به اخبار خارجی در سطح وسیعی جریان دارد و چنین پدیده‌ای را در همه کشورهای منطقه می‌توان مشاهده نمود.[۱۲] رسانه‌های خارجی فعال در خاورمیانه، نه تنها شکاف تاریخی موجود بین دولت و مردم این کشورها را پر می‌کنند؛ بلکه جنبه‌هایی از کار دولت‌ها را بر مردم آشکار کرده و قطع‌نظر از صحت و سقم آن، تریبون پرقدرتی در اختیار عامه مردم در ارزیابی نهایی دولت‌های خود قرار می‌دهند.

در کشورهای اسلامی همزمان با گسترش تکنولوژی ارتباط جمعی، به جای رویکرد و اعتماد بیشتر به رسانه‌های داخلی، این رسانه‌های خارجی هستند که واسطه دولت و مردم شده‌اند. این وضعیت، با توجه به زمینه فرهنگی و متفاوت رسانه‌های خارجی، مسائل مهمی برای خاورمیانه آفریده است.

به‌عنوان مثال، خبرگزاری بی‌بی‌سی و CNN دو رسانه قوی و پرنفوذی بودند که در جریان انقلاب اسلامی ایران و نیز جنگ و بحران خلیج فارس نقش بزرگی ایفا کردند.

اهمیت این رسانه‌ها چنان بود که حتی معتقدان سرسخت ارزش‌ها و نظام‌های سیاسی موجود در منطقه نیز اطلاعات خود را از آن‌ها دریافت و تصمیمات و رفتار سیاسی-راهبردی خودشان را بر مبنای آن اطلاعات و اخبار سامان می‌دادند.[۱۳] طبیعی است که به لحاظ زمینه‌های فرهنگی و... اطلاعات فوق گزینشی بوده و ناخواسته تصمیمات این رهبران را نیز هدایت می‌نموده است.

۳ ـ ۲ ـ ۲. حضور کلیشه‌ها و قالب‌ها در رسانه‌های جمعی

نقش کلیشه‌ها و قالب‌های فرهنگی در گزارش‌های خبری و طبعاً افکار عمومی برساخته رسانه‌ها، امری مسلم است؛ اما این وضعیت به‌ویژه در رسانه‌های غربی بیشتر قابل‌توجه است. اصولاً همه خبرگزاری‌ها و نیز خبرنگاران غربی با یک‌سری کلیشه‌ها و پیش‌داوری‌ها زندگی می‌کنند. برای همه آن‌ها، سفید در مقابل سیاه و غربی در برابر شرقی، ترجیح اصولی دارد؛ مسئله ریش و حجاب نیز چنین است. درحالی‌که در کشورهای مسلمان، داشتن ریش، نشانه جاافتادگی و اعتبار است و حجاب مظهر شرافت زن و خانواده تلقی می‌شود، رسانه‌های گروهی غرب با توجه به زمینه‌های فکری خودشان، این‌گونه نمادها را مذموم شمرده و با قرار دادن در تقسیمات کلیشه‌ای خود نظیر انسان غربی-انسان شرقی، پیشرفته و عقب‌مانده، و لیبرال و مرتجع یا سنتی، نتایج قالبی غیرقابل تعریف ارائه می‌دهند.[۱۴]

به‌طور کلی داوری رسانه‌ها در مواضع فرهنگی متفاوت و متنازع بسیار بی‌رحمانه است.[۱۵] واقعیت این است که رسانه‌های غربی فقط به عقاید و ارزش‌های خود می‌اندیشند و هرگز نمی‌توانند قالب‌ها و کلیشه‌های خود را

برشکافند و افکار و تمدن دیگری را به درستی و روشن ببینند. آنان حتی ملاک‌های خودی و بیگانه و به‌طور کلی مسئله غیریت (Otherness) را نیز خود ابداع و تعریف می‌کنند و با بی‌رحمی تمام، «دیگران» را موشکافی و ارزیابی می‌کنند.

به هرحال، این معمای مهم رسانه‌های غربی به‌ویژه در حوزه خاورمیانه و جوامع اسلامی است؛ نفی دیگری و در عین‌حال تأکید بر تسامح با دیگران.[۱۶]

۳. موقعیت ارتباطات جمعی در خاورمیانه

۱ ـ ۳. سلطه رسانه‌های بزرگ غرب؛

کشورهای خاورمیانه به دلیل موقعیت منطقه‌ای خود، همواره مورد توجه قدرت‌ها و رسانه‌های بزرگ جهانی بوده‌اند. از جنگ‌های اول و دوم جهانی تا جنگ سرد و تا بحران خلیج فارس، مسئله نفت و بنیادگرایی اسلامی، خاورمیانه همیشه آبستن تحولاتی خبرساز بوده و هست.

اما نکته مهم این است که رسانه‌های بزرگ چنان نفوذی در این منطقه دارند که مردم این کشورها و نیز جهانیان را وادار می‌کنند تا ناآگاهانه از دریچه چشم‌انداز و کلیشه‌های رسانه‌های غربی به مسائل نگاه نموده و اندیشه و رفتار خود را شکل دهند. شرایبر در کتاب خود با عنوان *نیروی پیام* با تأکید بر مسائل خاورمیانه می‌نویسد:

> «... کشورهای بزرگ بی‌آن‌که به اعمال کوچک‌ترین فشار دیپلماتیک یا هزینه‌های اضافی نیازمند باشند، می‌توانند در نحوه تحلیل افکار عمومی نفوذ نموده و از این راه، بر باقی دنیا اثر گذارند؛ زیرا تعدادی از روزنامه‌ها و رسانه‌های خبری آن‌ها در حد منشأ و منبع افکار و اخبار مورد استفاده دیگر روزنامه‌های کره خاکی قرار می‌گیرند».[۱۷]

کشورهای خاورمیانه هرگز نتوانستند و شاید نخواهند توانست که قلمرو خود را از انقلاب و جهانی‌تر شدن ارتباطات جدا و مصون نگاه دارند. گفته می‌شود که در طول تاریخ منطقه و اسلام، هیچ چیز به اندازه رسانه‌های غربی مسلمانان را تهدید نکرده است.

در خاورمیانه، هر کجا و هر زمانی که قدرت نظامی بنا به مصالحی کارآیی ندارد، رسانه‌های گروهی لشکر می‌فرستند. و آن‌جا که پنتاگون عاجز مانده است، هالیوود به پیروزی قطعی رسیده است.

رابطه بین این دو آن‌جا آشکارتر می‌شود که سلاح‌های دفاعی و نیز فیلم‌های سینمایی بزرگ‌ترین صادرات ایالات متحده آمریکا به خاورمیانه در دو دهه اخیر را شکل می‌دهند.[۱۸]

تهاجم رسانه‌های قدرت‌مند جهانی، برای کشورها و جوامع خاورمیانه، به‌گونه‌ای مضاعف، «مسئله‌ساز» شده است. از جمله این مسائل، می‌توان به سه مسئله مهم اشاره کرد:

۱. معمای اقتدار؛ ۲. بحران جامعه مدنی و ۳. رفرم سیاسی در کشورهای اسلامی. سطور آتی به بررسی این سه مسئله اختصاص دارد.

در این‌جا یک فرضیه وجود دارد که نیازمند تحقیق و تأمل است. در خاورمیانه جدید، هرچه یک کشور مذهبی به فرهنگ سنتی خود تعلق خاطر بیشتری نشان می‌دهد؛ رسانه‌های غربی، بنا به دلایلی که گذشت، فشار بیشتری بر آن کشور وارد می‌کنند. این رسانه‌ها با فناوری و تصاویر وسوسه‌انگیز، طوفان رنگ را چنان به درون خانه‌ها در خاورمیانه گسیل می‌دارند که زهد و پارسایی سنتی را به یک‌باره در خود غرق می‌کند و آن‌گاه فضایل اسلامی و سنتی را که بالطبع شکننده هستند، از جوامع فوق می‌زدایند.[۱۹]

رسانه‌های غربی در این مفهوم، به‌عنوان ابزار تفوق فرهنگی و بسط منازعات سیاسی، در واقع بازیگر اصلی قدرت در خاورمیانه هستند که دولت‌ها و کشورهای اسلامی را به چالش واداشته‌اند. غرب از طریق رسانه‌ها نه تنها به راحتی حریف فرهنگی خود را مغلوب می‌کند؛ بلکه با محروم بودن حریف از امکان استفاده از رسانه‌ها در سطح جهان، کاری می‌کند که مخالفینش غیر عادی و غیر متعارف جلوه داده شود (نظیر بنیادگرایی و اصول‌گرایی و...) و یا اصولاً وجود رقیب در افکار و اذهان فراموش گردد.[۲۰]

۲ ـ ۳. معمای اقتدار

چرا دولت‌های اقتداری جدید در خاورمیانه شکل گرفتند؟ چه چیزی موجبات و زمینه‌های تحول این کشورها را از نظام قبیله‌ای به دولت مدرن تدارک نمود؟ و اکنون چه شده است که دولت‌های خاورمیانه شاهد زوال تدریجی اقتدار خود هستند؟ در این قسمت به مشاهده نقش رسانه‌های گروهی و بررسی مسئله فوق خواهیم پرداخت. پاسخ پرسش‌های فوق در صورتی ممکن است که نسبت این رسانه‌ها را با گرایش‌های فکری و فرهنگ سیاسی موجود در خاورمیانه به درستی ارزیابی کنیم.

چنین می‌نماید که مسئله دولت‌سازی، ظهور و زوال تدریجی دولت‌های اقتداری در خاورمیانه جدید، همبستگی قابل ملاحظه‌ای با گسترش رسانه‌های جمعی در خاورمیانه دارد. ارتباطات جمعی در این منطقه، ماهیت دوگانه و پیچیده‌ای دارند؛ از یک طرف، با کمک به گسترش عقاید و اندیشه‌های مورد حمایت دولت مرکزی، یکسان‌سازی و یکسان‌اندیشی در گروه‌های قبایلی را فراهم نموده است؛ به‌طور کلی تمرکز رسانه‌ها در دست دولت‌ها، قدرت و اقتدار داخلی بلامنازعی به آنان داده است. و از طرف دیگر، جهانی‌تر شدن رسانه‌های غربی و دسترسی سهل و آسان به آن‌ها، موجب ظهور «نوعی انسان اقتدارگریز»، اخلاق‌گریزی، و چندپارگی و تنوع در فرهنگ سیاسی جوامع اسلامی شده است.[۲۱]

دولت‌های جدید خاورمیانه، بنا به نقش یکسان‌ساز رسانه‌های جمعی، آن‌ها را نوعی «دانشگاه» تلقی می‌کنند که افکار عمومی موردنظر و دل‌خواه دولت را بازسازی می‌کند. و به‌عنوان بازوی دوم دولت و نظام آموزشی، همگام با سیاست‌های فرهنگی چنان طراحی می‌شود که بتواند ماشین دولت را تغذیه و تقویت نماید.

به این‌ترتیب، دستگاه دولت، رسانه‌های جمعی داخلی و نظام آموزشی، سه ضلع مثلثی هستند که منطقاً و بناگزیر باید توسعه متوازن داشته باشند. اما در عمل، دو عنصر نظام آموزشی و به‌ویژه رسانه‌های جمعی، به دلیل سلطه رسانه‌های فراملی و نظام‌های آموزشی خارج از کشور، توسعه‌ی مغایر با خواست و اهداف دولت در خاورمیانه پیدا می‌کند.[۲۲] بنابراین، رسانه‌های فراملی به لحاظ

اشاعه فرهنگ سیاسی خاص خود، دستگاه دولت و مبانی مشروعیت اقتدار آن در جوامع اسلامی را به شدت تحت فشار قرار می‌دهند.

نکته مهم این است که دولت‌های جهان سوم و به‌خصوص خاورمیانه، بنابر ضرورت حفظ و توسعه خود، نظام آموزشی و رسانه‌های جمعی را تقویت می‌کنند؛ اما با گسترش آموزش عمومی و سطح سواد مردم، و نیز توسعه و رشد کمی ابزارهای ارتباط جمعی در داخل کشورهای فوق، مردم خاورمیانه به رسانه‌های جمعی فرا ملی دسترسی بیشتری پیدا کردند و بخش مهمی از نیازهای خبری خود را از آن‌ها تأمین می‌کنند. نه تنها پیام‌های رسانه‌های غربی به خانه‌های مسلمانان نفوذ می‌کند؛ بلکه ملاکی بر ارزیابی رسانه‌های داخلی نیز واقع می‌شود.[۲۳]

در چنین وضعیتی، نه تنها رسانه‌های غربی، رقیب صداوسیما و روزنامه‌های داخلی می‌شوند؛ بلکه به دلیل تکنولوژی نابرابر و نیز برخی ملاحظات فرهنگی از قبیل برخی جذابیت‌های روانی مظاهر غربی، نبرد برای جلب افکار عمومی، به سود رسانه‌های بزرگ جهانی تمام می‌شود. گیدنز اشاره می‌کند که کشورهای جهان سوم، به‌خصوص آسیب‌پذیری بیشتری دارند؛ زیرا فاقد چنان منابع و قدرتی هستند که بتوانند با استفاده از آن‌ها، استقلال فرهنگی خود را حفظ و حمایت کنند.[۲۴]

تردیدی نیست که هم رسانه‌های داخلی و هم وسایل ارتباط جمعی جهانی غرب فعالیتی کلیشه‌ای دارند. بنابراین، تصویری که هرکدام از آن‌ها از جهان و جامعه خود ارائه می‌دهند، لزوماً تصویری کامل و بی‌طرفانه نیست؛ بلکه مایلند جهان و جامعه آن‌ها چنان که می‌خواهند، باشد. و اگر چنین نیست، دست‌کم مخاطبان‌شان تصور یا تصویر دیگری نداشته باشند.

البته گسترش رسانه‌های جهانی در خاورمیانه تا حد بسیار زیادی هم مخاطبان این منطقه را هشیار نموده و معادله فوق را برهم زده است. آنان تا حد بسیاری ماهیت و کلیشه‌های رسانه‌های ارتباط جمعی خارجی و داخلی را کشف کرده و لوازم و الزامات برخاسته از آن قالب‌ها را می‌دانند. و به این نتیجه رسیده‌اند که اگر بخواهند تصویر نسبتاً کامل و جامعی از جهان و تحولات آن داشته

باشند، لازم است که سخن همگان را بشنوند. بدین‌ترتیب، مردم خاورمیانه در شرایط جدید قدرت انتخاب بیشتری دارند.

با این همه، رسانه‌های داخلی هرگز نمی‌توانند در وضعیت انتخاب، شنوندگان و بینندگان بیشتری داشته باشند. آنان علاوه بر ضعف‌های تکنولوژیک، از حیث مدیریت خبر و شیوه تبلیغ نیز با مشکلاتی مواجه هستند. مهم‌ترین نقص این رسانه‌ها، تبلیغ عریان و غیر جذاب، و نیز، گزارش‌های آشکارا یک جانبه و طرفداری‌های غیر لازم است.[۲۵]

نتیجه این امر، دل‌زدگی مردم مسلمان از رسانه‌های بومی، بی‌اعتمادی به اخبار و گزارش‌های وسایل ارتباط جمعی ملی و تمایل به کسب خبر از رسانه‌های بیگانه است. چنین رویکردی نسبت به رسانه‌های خارجی، که غالباً در مواقع بحرانی، تشدید هم می‌شود، از لحاظ روان‌شناسی توده‌ای، به مرور به نیاز عادی و دائمی مردم تبدیل می‌شود.[۲۶]

درحالی‌که حکومت‌های خاورمیانه در راستای اقتدار خود، رسانه‌های همگانی داخلی را به بن‌بست دفاع همه جانبه از دولت سوق می‌دهند؛ مردم این کشورها در سخن از مشکلات خود، به منابع غربی مراجعه می‌کنند. نکته این است که مردم وقتی اطلاعات خود را از رسانه‌های بیگانه کسب می‌کنند، بر اساس همان اطلاعات نیز عقاید خود را تنظیم می‌کنند.

در حقیقت، نوعی فرهنگ سیاسی برخاسته از رسانه‌های غربی در تعارض با فرهنگ سیاسی سنتی و مشروعیت حکومت‌ها در خاورمیانه رشد کرده است؛ کشورهای خاورمیانه و دولت‌های جدید آن‌ها، به دلیل ضرورت مقابله با این وضعیت، در ناهمسازه مهم اقتدار و دموکراتیزاسیون قرار گرفته‌اند.[۲۷]

توضیحات فرهنگ‌شناسان درباب وضعیت فرهنگی و فرهنگ سیاسی خاورمیانه بسیار ناامیدکننده است. محور بحث شاید بر سه نکته و مطلب اصلی متمرکز باشد؛ اسلام، اقتدارگرایی و دموکراسی. بحث ما هرگز بر سر امتناع دموکراسی یا زوال تدریجی اقتدارها نیست. سخن اصلی این است که در این میان، وضع دیانت و انبوه توده‌های مؤمن بحرانی است. آن‌ها نمی‌دانند که دینشان

در حوزه سیاست چه می‌گوید و یا این‌که دین را از کدام منظر بنگرند، بهتر است؟ در این اوضاع فکری پیچیده، طبیعی است که تفسیرهای متفاوتی از دیانت اسلام رواج یابد. و بدین‌سان، مناقشات کلامی و بنیادین مهمی در خاورمیانه شکل گرفته است که به‌نظر می‌رسد، زاده مناقشات فرهنگی ـ سیاسی در محیط جنجالی رسانه‌هاست.[۲۸] در این‌باره، در قسمت پایانی این مقاله با اندکی تفصیل بحث خواهد شد.

به هر صورت، هرچند تا کنون، تلاش‌های نظری در جست‌وجوی یک‌سری مبانی متقن برای مشارکت سیاسی در خاورمیانه، چندان گسترده نشده است؛ اما علی‌رغم چنین مشکلات تئوریک بسیاری از این جوامع به‌گونه‌های متفاوتی مسئله انتخابات و آرای عمومی را طرح و توسعه داده‌اند.[۲۹]

می‌توان گفت که جوامع اسلامی خاورمیانه در شرایط حاضر، در یک نوع دوگانگی (Dichotomization) ناگزیر قرار گرفته‌اند؛ جدایی نظر و عمل و نیز گذشته و حال که عرصه افکار عمومی و فرهنگ سیاسی را دچار چندگانگی، کژتابی و بحران مشروعیت نموده است.[۳۰]

نتایج سیاسی ـ اجتماعی پدیده فوق، اهمیتی قابل توجه دارد. از یک طرف، شقاق بین فعالین سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، همواره ساختار دولت را متعارض و حتی با تحریم و کناره‌جویی بخشی از نیروهای فکری و مدیریتی مواجه می‌کند؛ اینان از دولت بریده و به نیروها و مراکز انتقادی جدی تبدیل می‌شوند. از طرف دیگر، گسترش امواج تنش‌های اجتماعی و قومی، پیکره و پایه دولت را متزلزل نموده و هیأت حاکمه را به اقدامات نظامی و امنیتی سوق می‌دهد. در نهایت بسیاری از دولت‌های خاورمیانه، نظیر: مصر، لیبی، عربستان، عراق و... در راستای تقویت وجه اقتداری خود، همواره به‌سان جزایری می‌مانند که تافته‌ای جدا بافته از جامعه هستند.[۳۱]

مهم‌تر این‌که، چنین وضعیتی درباب دولت‌های خاورمیانه، به غلط، ولی در چارچوب کلیشه‌های رسانه‌های غربی با دیانت اسلامی خلط شده و مغضوبیت دولت‌های موجود را به اشتباه با رشد سکولاریسم و رویکردهای غربی در منطقه

و ضعف و سستی فرهنگ مذهبی مردم مرادف می‌پندارند. در چنین شرایط آشفته‌ای که زاده کلیشه‌های رسانه‌های غربی است، نه ماهیت دیکتاتوری‌های جدید در خاورمیانه و نه ویژگی‌های ماهوی جنبش‌های اسلامی معاصر، هیچ کدام تفکیک و روشن نمی‌شوند. بدتر این‌که دیکتاتوری‌های موجود، فرصتی پیدا می‌کنند که با معرفی خود به‌عنوان نظام‌های اسلامی نه تنها خود را حفظ کنند؛ بلکه با تقویت مشروعیت مردمی، مشکلات بسیاری در برابر جنبش‌های اسلامی اصیل تدارک نمایند.[۳۲]

به هرحال، دولت‌های منطقه با توجه به حاکمیت رسانه‌های بزرگ غربی، همواره در جست‌وجوی نوعی سیاست فرهنگی‌ای هستند که بتوانند در مقابل فرهنگ سیاسی منبعث از رسانه‌های خارجی، از هیأت ناموزون و شکننده خود دفاع نمایند؛ اما تجربه سال‌های اخیر نشان داده است که هرگز از این تعارضات نجات پیدا نکرده‌اند.

در این کشورها، سیستم سیاسی به‌گونه‌ای است که مردم هرگز نمی‌توانند به صورت قاعده‌مند و معناداری در سیاست مشارکت کنند. مظاهر دموکراسی و انتخابات وجود دارد؛ اما مقدمات و شرایط آن مفقود است. گروه‌های سیاسی، لحظه‌ای خلق می‌شوند و بعد از انتخابات نیز بلافاصله فروکش می‌کنند.[۳۳]

دولت‌های خاورمیانه علی‌رغم اهمیت کم‌تری که به مشارکت سیاسی می‌دهند، به‌طور ناموزونی به افزایش سطح تحصیلات و آگاهی عمومی همت می‌گمارند. در بسیاری از این کشورها، هر ساله متوسط آموزش عمومی و دانشگاهی افزایش پیدا می‌کند. این امر، یکی از مهم‌ترین مقدماتی است که جوانان تحت پوشش آموزش رایگان دولت را به ساحت مشارکت سیاسی سوق داده، و با توقع مشارکت به‌عنوان یک حق، اقشار تحصیلکرده را در تعارض آشکار و پنهان با دولت قرار می‌دهد.[۳۴]

فرهنگ سیاسی اقشار فرهیخته که عمدتاً هم با مبانی و ارزش‌های تمدنی غرب آشناترند، در سایه امواج پی‌درپی رسانه‌ها به‌گونه‌ای شکل می‌گیرد که هرگز نمی‌تواند از مشارکت در عرصه‌های عمومی چشم‌پوشی نماید. به هرحال چنین

وضعیتی که بیانگر دوگانگی در فرهنگ سیاسی و سیاست فرهنگی خاورمیانه است، جامعه مدنی این کشورها را در موقعیت ویژه و متعارضی انداخته است.

۳ ـ ۳. بحران جامعه مدنی در خاورمیانه

پارادوکس اقتداری مورد بحث، علی‌رغم محدودیت‌هایی که برای جامعه مدنی تحمیل می‌کند و بخش‌هایی از جامعه مدنی را در بن‌بست اتهام و هم‌سویی با رسانه‌های بیگانه سوق می‌دهد، نتایج مهم دیگری هم دارد. روند جامعه مدنی در کشورهای خاورمیانه، این واقعیت را نشان می‌دهد که این کشورها با درجاتی، به سوی آزادی فعالیت‌های مدنی پیش رفته‌اند. اما این آزادی‌بخشی برای جامعه مدنی، هرگز به معنای مردم‌سالار شدن دولت‌ها نیست.[۳۵]

برخلاف فرایند آزادی‌های مدنی که تا حدی در بسیاری از کشورهای اسلامی و جامعه مدنی آن‌ها ملحوظ است، پدیده مردم‌سالاری نهادمند در جامعه هنوز اتفاق نیفتاده است. مردم‌سالاری کردن جامعه جنبه ایجابی دارد و ناظر به مشارکت گروه‌های مختلف و مهم‌تر از آن، فعالیت رقابت‌آمیز در زندگی سیاسی است که از اراده آزاد و ایجابی گروه‌های مدنی حکایت می‌کند.[۳۶] فقدان چنین شرایطی در ناکامی‌های جبهه نجات اسلامی الجزایرFIS در انتخابات ۱۹۹۲ به وضوح مشهود[۳۷] است.

سمبل دموکراسی، رقابت در انتخابات و امنیت رأی است؛ اما دموکراسی هرگز در انتخابات محدود نمی‌شود. اگر دموکراسی یک منزل و خاستگاه داشته باشد، آن منزل، همان جامعه مدنی است؛ جایی که گروه‌های مدنی اعم از احزاب و جماعات، به منظور کاهش فشار دولت، حد واسطی بین دولت و شهروند ایجاد می‌کنند.

بدین‌ترتیب، جامعه مدنی هرچند یک مفهوم تحلیلی است؛ اما به‌عنوان یک مفهوم انضمامی کارویژه خود را در سیستم‌های سیاسی واجد الگوهای مشارکت و رقابت، نشان می‌دهد. طبق این تفسیر از رابطه دموکراسی و جامعه مدنی، این نکته درست است که در سایه تحولات متأخر و رشد رسانه‌های جهانی، جامعه

مدنی در خاورمیانه بازتر شده است؛ اما از حیث سابقه فعالیت‌های سیاسی هنوز دوران ابتدایی خود را سپری می‌کند.[۳۸]

باید تأکید کرد که جامعه مدنی در هریک از کشورهای اسلامی خاورمیانه، به دلیل سابقه تاریخی، ماهیت ویژه‌ای دارند که به لحاظ سنتی با مفاهیم اهل حل‌وعقد، خبرگان و...پیوند ملموس دارد. همچنان که جامعه مدنی در مفهوم غربی، آونگ تعادل تلقی می‌شود؛ در جوامع اسلامی نیز چنین گروه‌ها و اشخاصی بنا به تعریف این‌گونه بوده‌اند و همواره حلقه واسط مردم و امرا و حاکمان تلقی می‌شده‌اند. حتی در مفاهیم عرب قبل از اسلام نیز چنین گروه‌ها و اشخاصی با عنوان شرفا و سادات مورد اشاره بوده‌اند که امان آن‌ها و حتی برخی تصمیمات مستقل‌شان برای حاکم جامعه، و در دوران قبیله، برای رؤسای قبایل، لازم‌الاجرا دانسته می‌شد. این سنت قبایلی پس از گسترش اسلام نیز در نهاد دولت و خلافت اسلامی جای گرفته و نهادمند شده بود.[۳۹]

با توجه به اشارات فوق، این نکته مهم است که وجود عناصر ویژه‌ای، از جایگاه و اهمیت جامعه مدنی در دوران تمدن اسلامی حکایت می‌کند؛ اما بنا به دلایلی که در جای دیگری باید توضیح داده شود، به تدریج این عناصر و طبعاً موقعیت جامعه مدنی در کشورهای اسلامی غروب نمود و جوامع اسلامی به هر جهت در دایره بسته استبداد قرار گرفتند.

به‌نظر می‌رسد که انحطاط روزافزون مسلمانان از یک طرف، و برخوردهای تمدنی با دنیای غرب که حالت استیلاجویانه نیز داشت، از طرف دیگر، به تدریج زمینه‌های خودآگاهی و خودباوری در جوامع اسلامی را فراهم نمود. خاورمیانه پس از طی یک دور کامل از استبداد تاریخی تا غرب‌زدگی، سرانجام با کوشش در بازنگری و ارزیابی مجدد میراث سیاسی، اجتماعی و فکری خود، زمینه‌های نظری و اجتماعی جدیدی برای ظهور جامعه مدنی در این کشورها فراهم نموده است.

می‌توان گفت که جامعه مدنی نوپای خاورمیانه، خصایص ویژه خود را دارد؛ زیرا به دلیل گذاری که از درون سنت‌های خود به دوران جدید دارد، برخلاف چند

دهه قبل، هرگز سنت سیاسی- اسلامی خویش را نفی نمی‌کند و بدین جهت، صبغه بومی و مستقل از غرب دارد. در عین‌حال، برخوردهای تمدنی جدید، چشم‌اندازی از تفکر انتقادی، آزاداندیشی و تساهل در این جوامع تدارک نموده است.[۴۰]

به این‌ترتیب، هرچند بنا به تعریف غربی‌ها، دموکراسی در خاورمیانه تحقق نیافته است؛ اما باید تأکید کرد که جامعه مدنی ویژه خاورمیانه، بسیاری از نظام‌های سیاسی این کشورها را، هرچند به‌طور نسبی تعدیل کرده است. لذا یکی از مهم‌ترین راه‌ها در ارزیابی زندگی سیاسی خاورمیانه، تحلیل عمق آرزوها و آمال این جامعه مدنی است که به تدریج در حال توسعه و گسترش است.

همچنان که سعدالدین ابراهیم یادآوری می‌کند، تحت تأثیر رسانه‌های جمعی منطقه‌ای و بین‌المللی در دهه‌های ۸۰ ـ ۱۹۶۰ جامعه مدنی در خاورمیانه گسترش زیادی پیدا کرده است.[۴۱] قبل از این، تنها اقلیت کوچکی در خاورمیانه فعال و صاحب نفوذ در سیاست بودند؛ اما چنان‌که سعدالدین گزارش می‌دهد، تعداد این فعالین سیاسی در مصر و الجزایر و... در حال رشد است. گروه‌های جدیدتر علی‌رغم محدودیت‌هایی که دارند، تا حد زیادی به مشارکت سیاسی روی آورده‌اند. در برخی کشورها همانند: یمن، لبنان و الجزایر، پایه‌های اولیه شکل‌گیری احزاب سیاسی کاملا مشهود است.[۴۲]

اخوان المسلمین در مصر، جنبش «نقابت» در تونس و همچنین آزادی‌های اقتصادی و فرهنگی سال‌های اخیر در مصر و سوریه خود به نوعی حکایت از روند شکل‌گیری و رواج فعالیت‌های مدنی دارند.[۴۳] و در کنار این فعالیت‌ها، می‌توان از جمعیت زنان، طرفداران حقوق بشر و رشد مفهوم شهروندی تحت تأثیر رسانه‌ها یاد کرد.[۴۴]

۱ ـ ۳ ـ ۳. رابطه جامعه مدنی و دولت

اشارات فوق درباب وضعیت جامعه مدنی در خاورمیانه، هرگز به این معنا نیست که در این کشورها یک جامعه مدنی قوی وجود دارد یا در حال شکل‌گیری قطعی است. چنین ادعایی به‌واقع نادرست است؛ اما تأکید ما بر این

نکته بود که کم‌وبیش شرایط زایش و نشانه‌های ظهور یک جامعه مدنی ویژه خاورمیانه و کشورهای اسلامی قابل تشخیص است.

مفهوم شهروند و جامعه مدنی در این کشورها هنوز شکننده و مبهم است. به لحاظ تاریخی، جامعه مدنی نوپای خاورمیانه در تأکید خود بر تساهل و تحمل آرای سیاسی/اجتماعی متفاوت، با سنت تاریخی عدم تحمل، چالش جدی دارد. و همچنین قطع‌نظر از موانع تاریخی و سنتی، نفوذ فرهنگ غرب در درون این جوامع، موجبات ناموزونی ساختاری و مهمی را فراهم نموده‌اند.

روشنفکران خاورمیانه، متأثر از کشورهای غربی، در عین‌حال که اقتدار ستیزند؛ اما به لحاظ دوری از سنن اجتماع خود، منزوی شده و به زندگی حاشیه‌ای و غیر سیاسی روی آورده‌اند و هرگز نمی‌توانند با ائتلاف با بخش‌های سنتی جامعه مدنی، نیروی سیاسی فعالی تشکیل دهند. البته مسئله کردها در عراق و نیز نقش صورت‌بندی‌های قبیله‌ای در فرایند حزب‌سازی و دموکراتیزاسیون یمن و یا نهاد «دیوانیه» در کویت اهمیت قابل توجه دارند؛ اما به‌طور کلی باید اذعان نمود که جامعه مدنی در خاورمیانه، فاقد انسجام درونی و همسویی لازم جهت تثبیت مواضع و تقاضاهای سیاسی- اجتماعی است. و از این حیث در توسعه و حتی بقای خود، نیازمند حمایت دولت‌هاست و این از مهم‌ترین ناهم‌سازه‌های ویژه زندگی سیاسی در خاورمیانه تلقی می‌شود.[۴۵]

هرچند جامعه مدنی، منطقی ضد اقتدار دارد و بنابراین، قوام و دوام جامعه مدنی در مخالفت با حکومت معنا پیدا می‌کند؛ اما حکومت‌های خاورمیانه نقش اساسی در حمایت، انسجام و حتی بنای جامعه مدنی دارند. رابطه رواج مردم‌سالاری و قدرت دولت، و به‌طور خلاصه نقش دولت‌ها در ایجاد نظم دموکراتیک در خاورمیانه تنها نقطه‌ای است که بسیار از نویسندگان از دیدگاه‌های گوناگون، آن را مورد تأکید قرار داده‌اند.[۴۶]

مطابق این دیدگاه‌ها، برای حمایت از جامعه مدنی نوپای خاورمیانه، برنامه‌های اصلاحی دولت اساسی است و ضرورت دارد که نوعی اصلاح از بالا صورت گیرد. در این تحلیل، نقش حکومت در پروژه اصلاح سیاسی خاورمیانه بنیادی است.

اصلاح سیاسی که بتواند در بهترین حالت توانمندی و مشروعیت جامعه مدنی را تأمین کند، نیازمند جنبش‌ها و اصلاحات سیاسی- اجتماعی متناسب با منطقه و میراث سنتی آن است که به ضرورت، به طرح منازعات و مناقشات فکری از جانب اندیشمندان مسلمان ختم می‌شود.[۴۷]

آن‌چه دولت‌های آگاه منطقه می‌توانند انجام دهند، نظارت و کنترل این مجادلات سیاسی-فکری است که بتوانند ضمن مراقبت از ابعاد منفی آن (که به لحاظ تاریخی تهدیدکننده هستند) فضای امن و سالمی تدارک نمایند تا چنین مباحثی به نتایج منطقی و متناسب با لوازم و الزامات زمان دست یابند. در غیر این صورت، منطق اقتداری دولت، تمایل به یکسان‌سازی، سرکوب و تعویق تاریخی اصلاحات دارد. به هرحال باید تأکید نمود که در شرایط گسترش رسانه‌های جمعی غرب، جامعه مدنی در خاورمیانه در یک دوگانگی و وضعیت پیچیده قرار گرفته است.

چنان‌که عبدالباقی هرمسی در بررسی جامعه مدنی تونس توضیح می‌دهد، روشنفکران این کشور و کشورهای مشابهی چون: مصر، عراق و حتی ایران که خود بخشی از جامعه مدنی هستند، عمدتاً به دو گروه متفاوت و تحت تأثیر دو گرایش مسلط تقسیم شده‌اند؛ ۱. گسترش برخی وجوه فرهنگ غربی؛ ۲. رشد گرایش‌های اسلامی و آگاهی‌های تشکیلاتی-مذهبی.[۴۸]

این وضعیت، امکانات و شرایط مساعدی برای شکل‌گیری جنبش‌های سیاسی-فکری در راستای اصلاحات سیاسی در خاورمیانه فراهم نموده است.

۴ ـ ۳. مسلمانان و اصلاح سیاسی در خاورمیانه

روند دولت‌سازی و تحولات سیاسی متعاقب آن در خاورمیانه، طی سال‌های جنگ جهانی اول و دوم، نه در استقلال خود؛ بلکه متأثر از جریان‌های بین‌المللی و غربی شکل گرفت. سکولاریسم و ناسیونالیسم ایدئولوژی مسلط این دوران بود. اما در کشورهای اسلامی به موازات جهانی‌ترشدن رسانه‌ها و امکان ارتباطات تمدنی در منطقه، گرایش دیگری نیز قوت گرفت که ادعا می‌کرد؛ «اسلام تنها راه‌حل است». این گرایش آن‌گاه قوی‌تر گردید که رسانه‌های ارتباط جمعی

غرب، با انعکاس جنبش‌های دانشجویی سال‌های ۱۹۶۸ فرانسه و... مبانی فلسفی و تمدنی جامعه غرب را مورد نقد قرار دادند.[۴۹]

اسلام که در فاصله دو جنگ جهانی و تا چندین سال متمادی فقط در میان تعداد اندکی از روشنفکران غرب مورد حمایت بود، به تدریج به ایدئولوژی سیاسی مسلط این جوامع تبدیل و در برابر رشد روز افزون نظریه «زوال یا فساد غرب»، به شدت اوج گرفت.

جنبش‌های اسلامی به انحای مختلف، دولت‌های سکولار خاورمیانه را مورد تهدید قرار دادند و در بسیاری از موارد تا بالاترین پله‌های موفقیت نیز صعود کردند. این تقابل و تهدید، در سودان حالت نظامی داشت؛ درحالی‌که در کشورهای: ترکیه، الجزایر و لبنان در قالب دموکراسی‌های ملهم از غرب و در ایران شیعی به صورت یک انقلاب تمام‌عیار ظاهر شد. بدین‌ترتیب، اسلام شیعی و سنی، هر دو به صورت ایدئولوژی‌های سیاسی مسلط خاورمیانه ظاهر گردیدند و در این بازخیزی و سیاسی‌شدن، رسانه‌های گروهی، به‌ویژه رسانه‌های بزرگ جهانی و فعال در خاورمیانه، نقش مهمی داشتند.[۵۰]

تأمل در ایدئولوژی‌های معاصر اسلام‌گرایان در خاورمیانه، موضع دوگانه آن‌ها را در قیاس با نظام‌های دموکراسی نشان می‌دهد. این نکته مهم است که برخی از اسلام‌گرایان و متفکران مسلمان، نسبت به دموکراسی موضع منفی و برخی، گرایش‌های مثبت دادند.

البته باید تأکید کرد که تقسیم اندیشمندان جوامع اسلامی به طرفداران یا مخالفان دموکراسی، هرگز با تقسیم سنتی فرهنگ و جامعه اسلامی به جهان شیعه و دنیای سنی‌مذهب انطباق ندارد؛ بلکه در میان طرفداران هر دو مذهب، چنین تقسیمی به چشم می‌خورد.

بدین‌ترتیب، جهان اسلام، اعم از شیعه و سنی در مقابل مسئله دموکراسی به دو گروه موافق و مخالف تقسیم می‌شوند.[۵۱] در این میان، قائلین به دموکراسی از مجموعه اهل سنت، پشتوانه‌های نظری صریح‌تری از منابع اسلامی دارند. این عده به مفاهیم سنتی: اجماع، شورا، بیعت، آزادی و حریت و نیز حقوق مردم، در دفاع از دیدگاه‌های سیاسی ـ اسلامی و مردم‌سالار خود استناد می‌کنند.[۵۲]

اما اندیشمندان شیعه مذهب معتقد به سیاست مردم‌سالار، به دلیل فقدان مبانی نظری، در استناد به مسئله شورا و... در استدلال‌های خود و نیز استناد به منابع سنتی، دشواری‌های بسیاری دارند. دکتر سروش، مهندس بازرگان، آیت‌الله منتظری و بالاخره شیخ مهدی حائری از این دسته‌اند.

در برابر معتقدین به سیاست مردم‌سالار، گروه دیگری از مسلمانان شیعه و سنی قرار دارند که در رسانه‌های جمعی غرب با عنوان بنیادگرا و اصول‌گرا (Fundamentalist) نامیده می‌شوند. این عده در میان اهل سنت، مفاهیم بنیادی شورا و اجماع و بیعت را به صورتی نخبه‌گرایانه و با استناد به اصحاب «حل‌وعقد» که نخبگان جامعه اسلامی و به اعتباری، اعضای جامعه مدنی در دنیای اسلام تلقی می‌شوند، تفسیر و تأویل می‌کنند.[۵۳]

سیدقطب مصری از رهبران چنین اندیشه‌ای می‌باشد و در افغانستان نیز ملامحمد عمر، رهبر طالبان که به تازگی قدرت و پایتخت را متصرف شده است، چنین اندیشه‌ای دارند. به موازات این اندیشه‌ها در اهل سنت، در دنیای شیعه نیز مخالفین الگوهای دموکراسی غربی، دیدگاه‌های سیاسی ـ مذهبی خود را در قالب مفاهیم مهم «امامت»، «ولایت»، نظریه انتصاب الهی حاکمان جامعه و غیره ارائه می‌دهند. این اندیشه‌ها، بنابر ضرورت‌های تاریخی و سیاسی ـ اجتماعی، امروزه اهمیت بسیاری پیدا کرده‌اند و به دلیل وسعت و تعدد در تفسیرهای مربوط، شایسته است که در جای دیگر و مقاله مستقلی مطالعه شود.

به هر صورت، آن‌چه از دیدگاه نوشته حاضر اهمیت دارد، تأکید بر این نکته است که، گسترش رسانه‌های غربی نه تنها باعث ورود بسیاری از مفاهیم سیاسی و فرهنگی غرب به جوامع خاورمیانه شده است؛ بلکه این رسانه‌ها با انعکاس هرچند محدود دیدگاه‌های موجود در میان متفکران جامعه اسلامی، دایره گفتگوی فوق را تعمیم داده و مناقشات فکری روشنفکران و علمای اسلامی را به درون خانه‌های تک‌تک مسلمانان آورده و آحاد مردم را به‌عنوان داور نهایی در ارزیابی این اندیشه‌ها، به تدریج به صحنه کشانده است. در این وضعیت، به‌نظر می‌رسد که برنده نهایی، کسانی باشند که ماهیت و قدرت رسانه‌ها را درک و در کنترل آن‌ها، مهارت لازم داشته باشند.

خلاصه و نتیجه

نوشته حاضر به ارزیابی نقش جهانی‌ترشدن ارتباطات جمعی بر تحول فرهنگ سیاسی در خاورمیانه جدید می‌پردازد. کوشش شده است نقش دوگانه رسانه‌های غربی و به تبع آن‌ها، رسانه‌های منطقه را در توانمندی یا تضعیف اقتدار دولت‌های خاورمیانه بررسی نماید. در این پژوهش، تأثیر رسانه‌های غربی و ملی در سه مقوله اساسی؛ ۱. معمای اقتدار؛ ۲. وضعیت جامعه مدنی و ۳. گرایشات اساسی در اصلاحات سیاسی منطقه، مورد توجه قرار گرفته است.

ادعای مقاله حاضر، این است که رسانه‌ها به‌رغم اجماع آفرینی در فرهنگ سیاسی ملی که اقتدار دولت‌ها را تقویت می‌کنند، به طرق متعددی موجبات چندپارگی فرهنگ سیاسی و تضعیف اقتدار سنتی را فراهم می‌کنند. نمود این تأثیر دوگانه را در افت و خیزها و وضعیت ناآرام جامعه مدنی، و نیز تعارضات قابل توجه در سمت و سوی اصلاحات فکری‌ـسیاسی کشورهای اسلامی منطقه می‌توان مشاهده نمود؛ معمای لاینحلی که در نفی و اثبات، و طرد و قبول ممتد وجوهی از اقتدارگرایی و جمهوری‌خواهی در خاورمیانه جدید نهفته است.

یادداشت‌ها

۱. برای آشنایی بیشتر با تحولات فرهنگی-سیاسی دو دهه اخیر خاورمیانه بنگرید به:

Civil society in the middle East ،edited by ; Augustus Richard Rorton - Buill : Leiden ; New Yourk ،1995

۲. یکی از نوشته‌های قابل توجه درباب ارتباطات جمعی که کوشش می‌کند از دیدگاه جنوب به موضوع بنگرد، عبارت است از:

- حمید مولانا، (۱۳۷۱). *گذار از نوگرایی*، ترجمه یونس شکرخواه، مرکز مطالعات رسانه‌ها، تهران.

H.D Lasswel and N.Leites ،***the Structur of communication in society*** - 3 (Leiden ; New York ،1989) P.147 .

۴. *تهاجم فرهنگی و دیدگاه‌ها*، فصل‌نامه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی عالی باقر العلوم(ع) شماره ۱۲، زمستان ۱۳۷۴، ص ۱۵۴.

۵. ژان کازنو، (۱۳۷۰). *جامعه‌شناسی وسایل ارتباط جمعی*، ترجمه باقری ساروخانی و منوچهر محسنی، اطلاعات، تهران، ص ۶۱.

۶. بنگرید به:

H.Mowllana ،***Global Information, and World Communication*** ،New - Frontierns in international Relations ،1985

H.Mowlana ،***Masse Media and cultur*** ،op.cite P.166.

۷. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴). **چگونه می‌توان با تلویزیون کنار آمد؟**، نامه فرهنگ، ش ۱۹، ص ۴۷.

۸. همان، صص ۵۰ ـ ۵۱.

۹. اخوان زنجانی، داریوش، *ارتباطات و روابط بین‌الملل*، نامه فرهنگ، پیشین، ص ۷۱.

۱۰. همان.

Neil postman ; ***Amusing ourselves to Death*** ،(New York ،Penguin -11 book،1989 ch.3)

۱۲. ناصر ایرانی، بحران دموکراسی در ایران و چند مقاله دیگر، (تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱)، ص ۲۰۵.

۱۳. اکبر.س. احمد، دیوشرور، رسانه در مقام آموزگار عصر ما، ترجمه سیما ذوالفقاری، نامه فرهنگ، ش ۱۸، سال ۱۳۷۴، ص ۱۱۱.

۱۴. همان، ص ۱۱۵ و نیز، ناصر ایرانی، پیشین، ص ۲۱۰.

۱۵. اسدی، علی، (۱۳۷۱). *افکار عمومی و ارتباطات*، سروش، تهران، صص ۱۲۶ ـ ۱۲۸.

Simon Bromley ،*Rethinking Middle East politics* (Austin ،Tx : -16 university of teuas press ،1994, p.164.

۱۷. ژان لویی سروان شرایبر، (۱۳۷۱). *نیروی پیام*، ترجمه سروش حبیبی، سروش، تهران، ص۲۲۹.

۱۸. اکبر.س. احمد، پیشین، ص ۱۱۶.

19. S.Bromley ،op.cit ،pp.166 - 7.

20. Michel C.Hudson ،*Democratization and the problem of Legitimacey in Middle East politics* (Middle East studies Associaties Bullefin22 ،1988) pp..171 - 165.

21. Ibid. pp.157 - 164.

22. Roger owen ،*state ،power and politics in the Making of the Modern Middel East* (New York ،Routhledg ،1992) ch.2 .

23. Ibid. pp. 49 - 55.

24. christopher claphman ،*third world polities* (New York ،Routhledge ،pp. 182 - 9. (992

۲۵. ناصر ایرانی، پیشین، صص ۲۱۶ ـ ۲۱۷.

۲۶. همان، ص ۲۲۷.

27. Jill Crystal ،*Authoritiaranism and Its Adversaries in the Arab World, Worldpolities*.46 ،no 2 (January 1994) : 262 - 289 .

28. *Civil society in the Middle East* ،op. cit. pp.18 - 24.

29. M.Campar Hudson ،op. cit ،p.160 .

30. Gurdrun kramer ،*Liberalization and Democracy in the Arab World*, Middle Eeast Report ،no. 174 (january 1992) pp. 22 - 25 ،135.

31. john Waterbury ،*Democracy Withoat Democrats? the potential For Political Liberalization in the middle East* (London and new York ; I.B.Taurus ،1994) pp.47-23.

32. Ibid.

33. Bryan s. turner ،*Orietalism and the problem of civil society in Islam Brattleboro* ،VT : Amana books ،1989). p.27.

34. Edward shils ،*the virtue of civil society, Governmant and opposition in middle East* ،No.1 (Winter 1991) : 3 – 20

35. *Civil society in the Middle East* ،op.cit،p 16.

36. E.Shils ،op. cit. p.12.

37. Ghanim al - Najjar ،*Democracy and the civil society in Egypt and Algeria* (Egypt ; May 1994) p.12 - 30 .

38. Gharib Kamele ،*libralization and Democracy in the Middle East* M.S.Report ، no 174 – 1993 .pp.20 – 25.

39. Abdelbaki Hermassy ،*Notes on Civil society in Tunisia* (Giza ،1994) pp.7 - 78 .

40.see : S.P.Huntington ،*clash of civilizations? Foreign Affars 72* ،no.3 summer 1993) : 22-49

41. *Civil society in the Middle East* ،OP.Cit ،p.17.

42. sad al - din Ibrahim ،*Civil society in jurdan : A Preliminary Assessmeut Egyp*t: Gizad ،1992. p.18.

43. Autoni Messava ،*Civil society against the War system* : the Lebnans case (egyp : Gaiza ،1992) pp. 28 - 30.

44. Ibid.p. 53.

45. Ghanim al - Najjar ،*Civil society in Kuwouit* ،op. cit ،p.12 - 22.

46. Johu Keane ،*Democracy and Civil society*, london : verso ،1988). p.23.

47. See joh Esposito and James Piscatory ،*DemoCratization and Islam* ،Middle East jgnal 45. No.3 (summar،1991) : 440 ،Abdelbaki Hermessi ،op .cit ،pp. 7 - 8. 48. *Civil Society in the miuddle* East.

49. op.cit.p.23.

50. J. Esposito and J.Piscatory.op cit.

51. *Islamist Democracy* ،Middle East Report no 183 (1993) pp. 2 - 8.

52. Ibid.

53. Judith Miller ،*The challenge of Radical Islam* ،*Foreign Affairs 72* ،no.56 - 43 : (1993) 2

فصل پانزدهم

دین، رسانه و فرهنگ[1]

نگاه دینی به پدیده‌های مختلف از دغدغه‌های عمومی بشر بوده است. به‌ویژه نسبت دین و فرهنگ دینی با فناوری‌های جدید، امروزه به مهم‌ترین مسائل جوامع بدل شده است. در حوزه رسانه نیز، سال‌هاست اندیشمندان مرتبط با رسانه، فرهنگ و دین، با علایق و انگیزه‌های متفاوت، به مسائل مشترکی رو آورده و به تأمل درباب ماهیت رسانه، فرهنگ دینی و هم‌نشینی و تضادهای احتمالی این دو پرداخته‌اند.(۱) نسبت تبلیغ دینی با رسانه جدید یکی از مهم‌ترین این دغدغه‌هاست. هدف از این بررسی‌ها، که مقاله حاضر نیز یکی از آن‌ها است، ارزیابی راه طی شده به منظور توسعه دانش نظری و کاربردی درباره نسبت تبلیغ دینی و رسانه مدرن، «دین رسانه‌ای» و «رسانه‌ی دینی» در ایران امروز است. ملاحظات اجمالی نشان می‌دهد راهبردهای رسانه ای تبلیغ دینی، و شاید هم دشواری تحلیل ماهیت تبلیغ دینی از یک‌سوی و ماهیت ژانوسی رسانه مدرن از سوی دیگر، موجب شده است که در نظام جمهوری اسلامی ایران، به جای «رسانه دینی»، پدیده پرمعنای «دین رسانه‌ای» پیدا و بسط یافته و البته در حال تولید فرهنگ و الزامات فرهنگی مناسب خود نیز می‌باشد. در این نوشته برخی از این مسائل برجسته شده و یک پیشنهاد نیز درباب تغییر راهبردی در نسبت بین رسانه و تبلیغ دینی ارائه شده است؛ نظریه و راهبرد «مسجد الکترونیک».

---

۱. تابستان ۱۳۸۷.

تبلیغ دینی و رسانه جدید

به‌طور سنتی، دین و تبلیغ دینی یکی از مهم‌ترین منابع تولید فرهنگ، به‌ویژه در جوامع اسلامی، بوده است. از جمله ویژگی‌های سنتی تبلیغ دینی حضور مستقیم و چهره به چهره مبلغان دینی در جوامع شهری و روستایی بود. این نوع تبلیغ دینی البته دو خصیصه اساسی داشت؛ نخست، پیوند تبلیغ دینی با عنصر «مکان»/«مسجد»، که به اقتضای فضای هندسی و جایگاه فرهنگی‌ـقدسی، چونان مکمل پیام شفاهی در تبلیغ دینی عمل می‌کرد؛ و دوم، پیوند تبلیغ دینی با شخصیت، اخلاق، رفتار و به‌طور کلی سیمای عمومی مبلغ. بدین‌سان تبلیغ دینی پیوند آشکاری با مکان تبلیغ و شخصیت مبلغان داشت. این ویژگی‌های تبلیغ دینی در کنار فقدان یا ضعف دیگر منابع تولید پیام در جوامع سنتی، لاجرم دین و نهادهای دینی را به منبع منحصر تولید فرهنگ بدل کرده بود.

لیکن، پیدایی و گسترش رسانه‌های جدید، البته، اقتضائات، امکانات و چالش‌های جدیدی را در نسبت بین دین و فرهنگ در جهان اسلام ایجاد کرده است. نخستین ویژگی رسانه‌های جدید، گسست بین پیام و مکان، و نیز پیام و شخصیت اخلاقی و رفتار فردی‌ـاجتماعی مبلغ است. رسانه مدرن با شالوده‌شکنی تبلیغ سنتی، رابطه پیام و مبلغ و مکان را درهم می‌گسلد و با توجه به ماهیت مکتوب و بصری که به پیام می‌دهد، قدرت انتخاب و آزادی عمل بیشتری به مصرف‌کنندگان پیام دینی می‌بخشد و البته فردگرایی را تقویت می‌کند. رسانه مدرن، همچنین با ایجاد فضای مجازی حضور فرد در دنیاهای متفاوت را ممکن می‌کند و از این حیث فرد مصرف‌کننده پیام را در معرض دنیایی متکثر از پیام‌های متفاوت دینی و غیردینی قرار می‌دهد و تبلیغ دینی را به بازار رقابتی تبدیل می‌نماید.

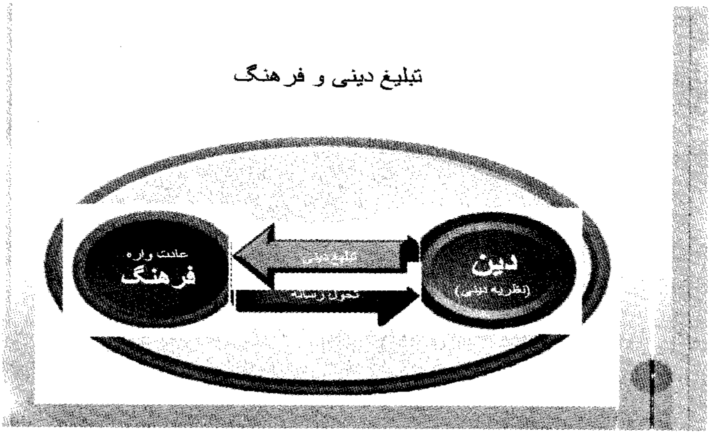
در چنین شرایطی، هریک از مراکز و نهادهای تبلیغ و تولید پیام دینی که قادر به کسب مهارت در فضای رقابتی جدید، و عرضه بسته‌های جدید تبلیغ دینی نباشند، البته سهم خود در تولید فرهنگ عمومی را از دست می‌دهند. بنابراین، آن‌چه امروز برای تبلیغ دینی، از دیدگاه نسبت دین و فرهنگ عمومی اهمیت دارد، فهم درست ماهیت رسانه‌های جدید به‌ویژه در شرایط جهانی‌شده

امروز است. در این نوشته کوتاه، کوشش می‌کنیم این نکته را بررسی نموده و برخی ضرورت‌ها و لوازم گذار از تبلیغ سنتی به تبلیغ مبتنی بر رسانه‌های جدید در حوزه دین و فرهنگ را مورد ارزیابی قرار دهیم.

دین و فرهنگ

بین پژوهش‌گران، به‌ویژه در عصر فرا سکولار (Post- Secularism) اجماع وجود دارد که دین مهم‌ترین، یا به نسبت جوامع، یکی از مهم‌ترین منابع تولید فرهنگ، حتی در دنیای مدرن است.[۲] نصوص اسلامی نیز، البته بدین نکته تأکید دارد. در حدیثی از پیامبر اسلام(ص) توصیه شده است که: «من [دین من] را چونان ظرف مسافر نکنید، بلکه در مرکز زندگی خود قرار دهید؛ *لاتجعلونی کقدح الراکب*».[۳]

مسافران قدیم همواره ظرف فلزی چند منظوره، محکم، ولی کم ارزشی، همراه داشتند که برای آب و غذا و دیگر مایحتاج خود استفاده می‌کردند. نیازمندی‌های خود را بر آورده می‌کردند و هنگام حرکت نیز آخرین چیزی بود که به یادشان می‌آمد و بر حلقه‌ای که در انتهای بار چهارپای خود تعبیه کرده بودند آویزان می‌کردند و نگران آسیب یا افتادن آن نبودند. این ظرف را «قدح الراکب؛ ظرف مسافر» می‌نامیدند. قدح الراکب، در عین‌حال که جزء جدایی‌ناپذیر سفر در قافله‌های قدیم بود، اما به لحاظ ارزش اندکی که داشت، آخرین چیزی بود که قافله‌ها هنگام بستن بار و بنه خود بدان می‌اندیشیدند و اگر هم می‌افتاد دغدغه بازگشت و یافتن آن را نداشتند. پیامبر اسلام می‌فرماید با دین من چنین نکنید. من و دین من آخرین چیزی نباشد که در زندگی بدان می‌اندیشید. بلکه آن را در مرکز فرهنگ زندگانی خود قرار دهید. اما چگونه می‌توان جریان دین در فرهنگ جوامع را توضیح داد و در شرایط گسترش رسانه‌های مدرن مدیریت نمود؟ نمودار زیر به این نکته اشاره می‌کند:



چنان‌که نمودار فوق نشان می‌دهد رابطه معنی‌داری بین سه مقوله دین، رسانه و فرهنگ وجود دارد. به تعبیر بوردیو(P. Bourdieu)،(۴) فرهنگ شکل متمایزی از قدرت است که همچون سرمایه در اقتصاد عمل می‌کند. عادت‌واره (Habitus) تولید می‌کند. ولی قوانین خاص خود را دارد. عادت‌واره که در لاتین به معنای رفتار، روش، سلوک زندگی یا سبک لباس و آرایش است، مجموعه‌ای از مواضع برای عمل به شیوه‌های خاصی است که کردارهای شناختی یا جسمانی را در فرد ایجاد می‌کند و برای او راهنمای اندیشه، تصمیم و عمل می‌شود. در تفکر اسلامی از این وضعیت با عنوان «ملکه یا ملکات اخلاقی» یاد می‌شود. دو بعد ملکات/عادت‌واره از اهمیت زیادی برخوردار است:

الف) عادت‌واره به شیوه‌هایی شکل می‌دهد که فرد ساختارهای اجتماعی را به منظور استفاده از آن‌ها، و در تعامل مدام، درونی می‌کند؛

ب) عادت‌واره در فرایند تعامل، به‌طور مداوم کردارها و کنش‌ها، یعنی آدب زندگی جمعی، عادات و رسوم را شکل می‌دهد. از این‌رو عادت‌واره مسئول هم بازتولید و هم تغییر ساختار اجتماعی نیز می‌باشد.

به هرحال، انسان موجودی مدنی است و فرهنگ از طریق الزام‌های ناشی از مکانیسم ویژه خود، ملکات و اخلاق زندگانی انسان را می‌سازد، و قواعد اجتماع را به درون ذهن انسان رسوخ داده و حتی در برخی موارد به ناخودآگاه بشر بدل

می‌نماید. بدین‌سان «انسان معیار» هر جامعه و تمدن، تولید شده و معیارهای اخلاقی و ارزش داوری‌ها درباب انسان خوب و بد، مطلوب و نامطلوب، در هر جامعه‌ای شکل گرفته و با قدرت در جامعه و ذهنیت انسان‌ها جاری می‌گردد.

از سوی دیگر، خود فرهنگ نیز از منابعی تغذیه می‌کند و به اعتبار همان منابع و ذخیره‌های فرهنگی، به‌ویژه دین و مذهب، تولید و بازتولید می‌گردد. اما جریان دین در جامعه و فرایند تبدیل احکام و حقوق و به‌طور کلی نصوص دینی به فرهنگ جوامع جز از طریق تبلیغ و استفاده از ابزار رسانه ممکن نیست. در نتیجه، می‌توان از نوعی قیاس منطقی ارسطویی در این‌باره، خصوصاً درباره‌ی نسبت فرهنگ، رسانه جدید و دین، سخن گفت:

۱. دین از طریق تبلیغ و رسانه به فرهنگ جوامع جاری می‌شود؛

۲. رسانه‌ها امری خنثی نبوده، ماهیت و اقتضاهای ویژه خود را دارد، و فرایند انتقال دین به جامعه را بنا به اقتضای ذاتیات رسانه، فراوری نموده و تحت تأثیر خود قرار می‌دهند؛

۳. بنابراین، آگاهی/ناآگاهی با ماهیت رسانه و ماهیت دین، ممکن است دین را رسانه‌ای یا رسانه را دینی کند؛ منتج به «رسانه دینی» یا «دین رسانه‌ای» گردد.

نتیجه قیاس منطقی بالا، به‌ویژه برای ادیان تبلیغی مثل اسلام و مسیحیت حائز اهمیت است. اسلام، همانند مسیحیت، بنا به ماهیت تبلیغی خود، ناگزیر به تبلیغ است و لاجرم درگیر با هر نوع رسانه سنتی و مدرن. همچنین، ماهیت رسانه به ناچار مسیر و کیفیت جریان دین در فرهنگ را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مفروض ادیان تبلیغی است که کالاهای فرهنگی در بازار فرهنگ به مصرف‌کننده عرضه می‌شود و منطق بازار نیز بر آزادی جریان کالای فرهنگ و تکثر این کالاها از یک‌سوی، و اختیار و قدرت انتخاب آزادانه فرد از سوی دیگر استوار است. بدین‌لحاظ، می‌توان از نسبت دین ــ و در این‌جا، اسلام ــ با رسانه در دو الگوی سنتی و جدید سخن گفت. زیرا، از دیدگاه فلسفه تبلیغ، بین تبلیغ دینی و رسانه‌های تبلیغی از یک‌سوی، و عادت‌واره‌های میدان فرهنگ از سوی دیگر، رابطه قابل تعریف وجود دارد.

عادت‌واره‌ها را پیام‌های پیام‌رسانان/مبلغین یک جامعه تولید می‌کنند. و هرگاه مولدین یا پیام‌رسانان یک میدان فرهنگی متفاوت و یا حتی بعضاً متعارض باشند، عادت‌واره‌های متعارضی شکل می‌گیرد و ساختارهای منبعث از این عادت‌واره‌ها متعارض خواهد بود و درون میدان را چالشی خواهند کرد و نه حتی رقابتی. کنش اجتماعی درون میدان فرهنگی تولید می‌شود و افراد و گروه‌ها و مذاهب به اعتبار مهارت در استفاده از رسانه و تولید پیام، جایگاه نسبی خود را درون میدان فرهنگ به‌دست می‌آورند، تقویت می‌کنند یا حتی از دست می‌دهند. درست به همین دلیل است که توجه به ماهیت رسانه‌های جدید در راستای تبلیغات دینی در مرکز تحلیل‌ها قرار گرفته و دیدگاه‌های موافق و مخالف شکل یافته است.گفته می‌شود، با بررسی‌های تاریخی و تاریخچه ظهور رسانه‌ها و کارکردهای مذهبی آن‌ها می‌توان به دو رویکرد اساسی در این رابطه دست یافت؛(۵)

یک دیدگاه که با توجه به ماهیت رسانه، نگران غلبه الزامات رسانه مدرن و به اصطلاح، پیدایی «دین رسانه‌ای» است، نگاه منفی به مسئله دارد. معتقد به تباین، تضاد و تقابل بین دین و رسانه است و معتقد است دین یک نهاد سنتی است که به توزیع معرفت می‌پردازد و باید به آن مثل سایر نهادهای سنتی نگریسته شود. اما رسانه مفهومی مدرن است که دارای کارکردهای کاملاً جدید بوده و با دین تباین دارد. از این منظر، رسانه نیز همانند دین، و البته در عرض آن، به توزیع معرفت پرداخته و به رابطه انسان با محیط پیرامون خود شکل می‌بخشد. در این رویکرد رسانه در دنیای جدید رقیب دین است و می‌کوشد جای دین را بگیرد.

دیدگاه دوم که از ضرورت رسانه دینی و امکان دینی‌شدن رسانه سخن می‌گوید، معتقد است نه تنها بین رسانه و دین ارتباط تنگاتنگی برقرار است بلکه رسانه‌ها بنا به تحقیقات بسیار مقوم دین‌داری در دوره‌های مختلف بوده‌اند به‌طوری که پیوند این دو به زمان‌های بسیار دور یعنی نخستین روایت‌ها از اسطوره‌ها و دیوارنوشته‌ها و سنگ‌نبشته‌ها نیز برمی‌گردد. نگارش و قرائت‌های هنرمندانه متون دینی به‌عنوان نماد هزاران سال پیوند میان دین و ارتباطات تلقی

می‌شود. حضور دین و آثار دینی در هنر، موسیقی، نسخ خطی و نقاشی به سال‌های بسیار دور در تمدن‌های دینی و اسلام برمی‌گردد.

همچنین، با کنکاش و ردیابی در این مسیر می‌توان نمونه‌های بارز و برجسته‌ای از نقش و جایگاه دین در رسانه‌های امروزی را پیدا کرد. از این دیدگاه موقعیت مذهب در عصر رسانه‌ها نشان می‌دهد که دین با نفوذ در تمامی زوایای اندیشه و عقل آدمی بیشترین ارزش‌های ضروری را گردآوری می‌کند تا با جذب شیوه‌های ارتباطی و فناوری‌های نوین میان انسان‌های پیرو آن ارتباط برقرار کرده و به نوعی خود را با شرایط جدید سازگار سازد.

به‌نظر می‌رسد که دیدگاه دوم، نظر موجهی است و در عین‌حال تقدیر تاریخی ادیان در نسبت با رسانه‌های جدید نیز می‌باشد. دین اسلام همیشه از هنر جذب و همزیستی رسانه‌های جدید برخوردار بوده است. برخی تحقیقات این نوع بررسی‌ها را در مورد اسلام انجام داده‌اند و به رابطه و جایگاه اینترنت در نشر عقاید اسلامی پرداخته‌اند؛ همچنین این پرسش مطرح شده است که چگونه می‌توان از اینترنت برای انجام فرایض اسلامی استفاده کرد و سرانجام به بررسی اسلام و سیاست اسلامی در اینترنت پرداخت. به هرحال، امروزه، گونه‌های مختلف اسلام به صورت آنلاین به خوبی ارائه شده‌اند و سایت‌های سنی، شیعه و صوفی فراوانی وجود دارد. گروه‌های سیاسی گوناگونی نیز در قالب سایت‌های متعلق به ایران، افغانستان، پاکستان، کشمیر، مالزی، سنگاپور، سودان، عربستان سعودی و... معرفی شده‌اند. گسترش سایت‌های اسلامی نوعی «منبر دیجیتال» به وجود آورده است و بنابراین امکان گفتگو در سطح وسیع‌تر و پرسش از علما را فراهم ساخته است و احتمالاً باعث خواهد شد تا اجتماع مسلمانان از سطح آموزش بالاتری برخوردار شوند؛ در همین حال، این امر ممکن است بر اقتدار علمای محلی تأثیر بگذارد.[۶] بدین‌سان، کاربرد اینترنت را در کنار دیگر رسانه‌های دیداری و شنیداری مرحله‌ای دیگر در رشد و تکامل تبلیغ اسلامی تلقی می‌کنند که ممکن است کمک مؤثری در گسترش آگاهی دینی در جوامع اسلامی داشته باشد. هرچند ممکن است موجب برخی منازعات فرقه‌ای از نوع جدید نیز بوده باشد که مناقشه و جنگ اینترنتی بین

طرفداران شیعه و سنی در هک سایت‌های مهم دو فرقه یکی از وجوه این منازعه دیرین در لباس جدید است. این پدیده‌های ناهنجار نشان می‌دهد که رسانه‌های جدید نیز همانند تبلیغات سنتی قدیم نیاز به مدیریت و درایت دارند و در غیر این صورت، رسانه‌های جدید نیز ممکن است چونان سرکنگبین صفرا فزایند.[۷] در زیر به ویژگی‌های تبلیغ سنتی و مدرن اشاره می‌کنیم و آن‌گاه اشاره‌ای کوتاه به نظریه مسجد الکترونیک خواهیم داشت.

تبلیغ سنتی و مدرن

تبلیغ دینی ماهیت و مختصات خود را دارد که آن را از دیگر انواع تبلیغ متمایز می‌کند؛ غیر حسی‌بودن مفاهیم دینی، ابتنای بر حکمت و تدبیر، فراگیری و سادگی، شفافیت و بلاغ مبین از جمله ویژگی‌های تبلیغ دینی است. فرض تبلیغ دینی نه تحمیل یک عقیده بر مؤمنان و دیگر شنوندگان، بلکه تأکید و تذکر بر فطرت است و آزادی و انتخاب‌گری شنونده را مفروض می‌گیرد و بنا به تعریف، نمی‌تواند و نباید آزادی و اختیار و تأمل و تصمیم بر انتخاب از سوی شنونده را مخدوش نماید. بدین‌سان، بیان نرم، تبشیر و انذار و تنفیر از مختصات هندسی تبلیغ دینی است. استماع سخن هر صاحب سخن و قبول قول احسن، شرط تبلیغ دینی است و بر سهل و سمحه بودن دین و فقدان اجبار تأکید شده است. در روایتی از امام علی(ع) آمده است؛ «دعوه و لا تعجلوه فإنّ الطَّیش لا تقوم به حجج الله و لا به تظهر براهین الله: دعوت کنید ولیکن عجله نکنید زیرا با اجبار و عجله و درشت‌گویی حجت‌های الهی اقامه نمی‌شوند و برهان‌های خداوند آشکار و عیان نمی‌گردد».[۸]

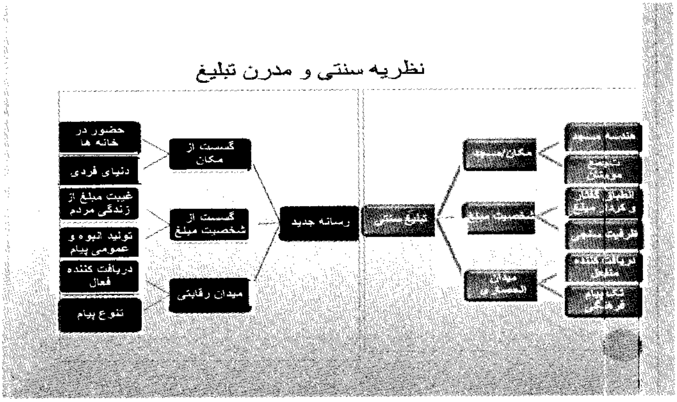
تبلیغ با ویژگی‌های فوق، از جمله مختصات تبلیغ سنتی و چهره‌به‌چهره در جهان اسلام است. تبلیغ سنتی در جهان اسلام تجربه‌ای طولانی و ویژگی‌های منحصربه‌فردی دارد و همین ویژگی‌ها نیز زمینه‌های توفیق و احیاناً نارسایی تبلیغ سنتی در دنیای جدید را فراهم نموده است. سه خصلت عمده تبلیغ سنتی عبارتند از:

۱. پیوند تبلیغ دینی با شخصیت، اخلاق، رفتار و به‌طور کلی سیمای عمومی مبلغ. در این راستا، تعامل فردی و چهره‌به‌چهره پیام‌رسان و گیرنده پیام دینی نقش

اساسی ایفا می‌کند و هم‌نشینی‌ها و مفاهمه، مبنا و زمینه انتقال پیام دینی می‌شوند. سعه صدر، حوصله و تحمل مبلغ، سنجش شرایط عینی و ذهنی مصرف‌کنندگان پیام توسط مبلغ(ظرفیت‌سنجی فضای عمومی تبلیغ)، تأثیر چهره و لباس مبلغ، انطباق گفتار و کردار مبلغ اهمیت تعیین‌کننده دارند. شخصی بودن بیان تبلیغ: کلموا الناس علی قدر عقولهم، قدرت مانور مبلغ، امکان سطح‌بندی بیان‌های تبلیغی، دلسوزی‌ها و پافشاری‌های به موقع، نرمش و صلابت سنجیده مبلغ، و سرانجام، اصلی و فرعی کردن امور و مسائل توسط شخص مبلغ و به اعتبار موقعیت شنونده از ویژگی‌های مهم تبلیغ سنتی در جهان اسلام بوده و می‌باشد؛

۲. پیوند تبلیغ دینی با عنصر «مکان»/«مسجد»، دیگر ویژگی اساسی تبلیغ سنتی است. هندسه مکان و مختصات معرفتی، اعتقادی، و هنری مسجد نقش قاطعی در انتقال و نوع انتقال پیام دارد. نقش مکان در خلوص گوینده و شنونده، نقش مکان در آمادگی دریافت پیام دینی با توجه به فضای قدسی مسجد انکارناپذیر است. کسی که قدم به مسجد می‌گذارد پیشاپیش و داوطلبانه خود را آماده شنیدن پیام دینی کرده است و از سوی دیگر هندسه مسجد اراده بر شنیدن پیام دینی و همت در غلبه بر اختلالات تبلیغ دینی را بیشتر نموده و تقویت می‌کند. به‌طور کلی، حضور در مسجد و هم‌نشینی گوینده و شنونده در فضای مسجد نوعی هارمونی مناسب برای انتقال و دریافت پیام دینی تدارک می‌کند که در تبلیغ رسانه‌ای مدرن قابل تدارک نیست؛

۳. میدان تبلیغ سنتی، یکی دیگر از ویژگی‌های این نوع از تبلیغ دینی را نشان می‌دهد. انحصار منابع تولید_توزیع پیام، انحصار مکان تولید_توزیع پیام، و در نتیجه، فقدان فضای رقابتی جدی در تولید_توزیع پیام سنتی از خصوصیات عمده تبلیغ سنتی تلقی می‌شدند. زیرا تفکیک جغرافیایی مذاهب و ادیان در اغلب نقاط جهان و فقدان ابزار انتقال پیام مذاهب از دور و درون فرهنگ‌های مذهبی متفاوت در گذشته، موجب انحصار رسانه‌های تبلیغ سنتی در ادیان و مذاهب بود. شرایطی که اکنون دیگر وجود ندارد. نمودار زیر تمایزات تبلیغ سنتی و مدرن را نشان می‌دهد.



رسانه‌های جدید شرایط راهبردی متفاوتی را در میدان فرهنگ و رابطه دین و فرهنگ ایجاد کرده‌اند. این رسانه‌ها، با گسست از مکان و ایجاد فضای رقابتی، کالاهای فرهنگی متفاوت و گاه متعارضی را در «سبد مصرف فرهنگی شهروندان» شهرها و روستاهای جهانی‌شده قرار داده‌اند.

رسانه‌های جمعی به‌رغم انحصار دولت‌ها توان آن را پیدا کرده‌اند که میدان فرهنگ در جهان اسلام را از انحصار مبلغین سنتی یا حتی فرهنگ سنتی خارج بکنند. در چنین شرایطی، سه نوع استراتژی درون هر میدان و لاجرم میدان فرهنگ، در جهان اسلام، در حال پیدا شدن است و یا حتی پیدا شده است. راهبرد حفظ، جانشینی و واژگونی؛[۹]

راهبرد «حفظ» را معمولاً متولیان سنتی فرهنگ دینی و کسانی در جهان اسلام اتخاذ می‌کنند که فعلاً در موقعیت‌های مسلطی قرار دارند و از مقام مولد مؤثر و ارشدیت در میدان برخوردارند. راهبرد «جانشینی» مورد علاقه کسانی است که می‌خواهند به موقعیت‌های مسلط در میدان فرهنگ دست پیدا کنند. اینان معمولاً داوطلبان تازه‌وارد میدان هستند که درصدد ارزیابی توان رسانه‌ای و جاذبه عمومی پیام خودشان در میدان فرهنگ هستند. سرانجام، راهبرد «واژگونی» را کسانی دنبال می‌کنند که چندان امیدی به کسب موقعیت‌های مسلط در میدان ندارند و درصدد به هم ریختن قواعد بازی در میدان (Field) فرهنگ هستند. در جامعه ما

راهبرد سوم از آن خرده فرهنگ‌های مذهبی قبلاً به حاشیه رانده شده[۱۰] و نیز نیروهای اپوزسیون روشنفکری[۱۱] است که در جست‌وجوی حضور مجدد و چالش با فرهنگ دینی و ملی مستقر در جامعه هستند.

چنین می‌نماید که تبلیغ جدید بدل به اقتصاد فرهنگ شده و نوعی از یکسانی قواعد بازار فرهنگ و اقتصاد ایجاد شده است. بنابراین، هر میدان فرهنگ اشکال خاصی از منازعه/رقابت را بر کنشگران تحمیل می‌کند. در چنین میدانی سه نکته مهم حائز اهمیت است:

۱. تصاحب و توزیع نابرابر سرمایه‌های فرهنگی است که نتایج منازعات قبلی و استراتژی‌های مناسب آینده را در یک میدان فرهنگ تعیین می‌کند. بدین‌سان گروه‌هایی با قدرت تولید فرهنگی متفاوت در میدان فرهنگی مثل ایران، خاورمیانه، جهان اسلام و جهان، در یک درجه‌بندی (Ranking) فرادست تا فرودست قرار می‌گیرند و جایابی نسبی می‌شوند؛

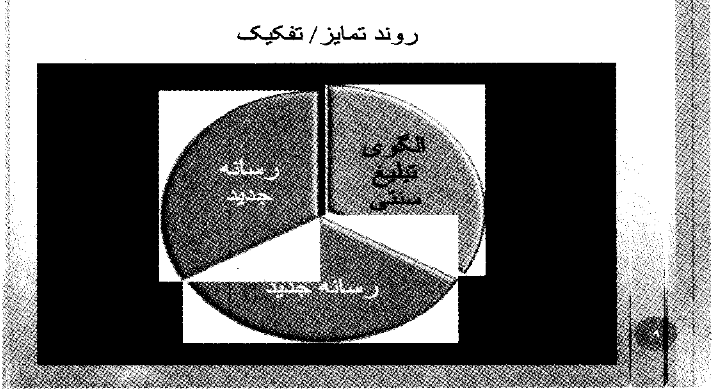
۲. هم گروه مسلط و هم گروه فرادست و فرودست، هم نگرش‌های سنتی و محافظه‌کار و نواندیش در این نگرش اساسی سهیم هستند که میدان منازعه ارزش تعقیب کردن، و قواعد منازعه ارزش حفظ کردن را دارد. بوردیو به این توافق بنیادی درباب ساختار عمیق میدان فرهنگ با اصطلاح دوکسا (Doxa) اشاره می‌کند؛

۳. همچنین مسئله اصلی استفاده از ابزارهای مؤثر در منازعه است. که چونان شمشیر در جنگ‌های قدیم و تفنگ در دوران جدید عمل می‌کند. این نکته مهم است که همه اطراف منازعه ناگزیر از استفاده از ابزارهایی هستند که طرف دیگر استخدام می‌کند. بنابراین، مهارت استفاده از این ابزارها مثل رسانه‌های ارتباط جمعی سر انجام منازعه را تعیین خواهد کرد.

منازعه و رقابت درحوزه فرهنگ دینی نه بر قدرت فیزیکی و یا پول، بلکه بیشتر بر قدرت نمادین (Symbolic Power) استوار است که از ماهیت تبلیغ دینی و ماهیت رسانه فرهنگی ناشی می‌شود. بنابراین، کسانی که بیشترین سرمایه فرهنگی از حیث ماهیت پیام و پوشش رسانه‌ای دارند، قدرت نمادین بیشتری در میدان

دارند. درست به همین دلیل است که ضرورت دارد رسانه‌ها و دین/تبلیغ دینی باید همراه با یکدیگر مطالعه شوند، خواه از جانب دین و چه از جانب رسانه‌ها آغاز شود. زیرا، شهروند امروز رسانه‌های جمعی مدرن را برای معنا بخشیدن به زندگی خود به کار می‌برند؛ در عین‌حال، همین افراد در پی امر استعلایی مکنون در دین و بیان آن از طریق ابزارهای موجود رسانه‌ای نیز هستند.

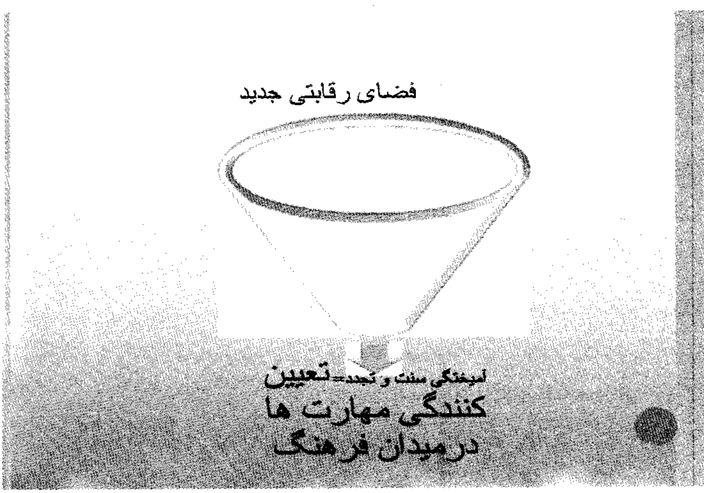
این مطالعه به هم‌پیوسته به مشخص کردن عادات رسانه‌ای افراد کمک می‌کند. مطالعه مزبور همچنین به تبیین این امر کمک می‌کند که چرا گروه‌های دینی برای کاربرد رسانه‌ها به این سرعت اقدام می‌کنند. واقعیت این است که تقریباً هر گروه دینی از رسانه‌های ارتباطی مدرن استقبال می‌کند و تنها شاید به خاطر هزینه آن‌ها ممکن است استفاده از این رسانه‌ها را محدود سازد. بدین‌ترتیب، جای هیچ شگفتی نیست که در حضور دینی آنلاین گستره‌ای از تحولات فرهنگی‌ـدینی را کشف کنیم، چون استفاده از رسانه‌های دیجیتال جدید در فراخور بودجه اکثر گروه‌ها قرار دارد.[۱۲] این اشارات نشان می‌دهد که به‌رغم حفظ اهمیت تبلیغ سنتی، گسست تدریجی از این نوع تبلیغ دینی و توسل بیشتر به رسانه‌های جدید اهمیت و حجم روزافزونی یافته است. نمودار زیر، هرچند متکی بر آمار نیست و تنها دریافت تجربی نویسنده را به همراه دارد، اما به‌طور نمادین، روند این تمایز را نشان می‌دهد:



به اشاره گذشتیم، تبلیغ مدرن که در حال گسترش است، لوازم و اقتضائات خود را نیز به همراه دارد. گسست از مکان، گسست از شخصیت مبلغ، فقدان ظرفیت‌سنجی تعاملی، تولید انبوه و یکسان پیام دینی، پیدایی دریافت‌کننده منفرد، عدم امکان گفتگوی مستقیم، و رقابتی بودن بازار فرهنگی‌ـدینی از ویژگی‌های عمده آن است. در چنین شرایطی، چنین می‌نماید که تنها سرمایه مادی برای حضور در میدان رقابتی تبلیغ دینی کفایت نمی‌کند. بلکه علاوه بر سرمایه اقتصادی و دیگر شرایط امکان، نیازمند تدارک «نظریه‌ای جامع» برای تبلیغ دینی در دنیای جدید هستیم و مهارت‌های لازم در راستای چنین نظریه جامع تبلیغی در کشور.

ضرورت تدوین نظریه جامع تبلیغ

با توجه به تحولات رسانه‌ای، نهادهای دینی ما نیازمند تدوین نظریه جامع تبلیغ هستند. این نظریه البته بر تحقق شرایط رقابتی جدیدی استوار است که اقتصاد فرهنگ را سبب شده و موجب تقریب قواعد بازار اقتصاد و فرهنگ گردیده است. به نمودار زیر نگاه کنید:



بسته فوق، حاوی هم‌نشینی سه عنصر تبلیغ سنتی، رسانه‌های مدرن، و مصرف‌کننده انتخاب‌گر بسته‌های فرهنگی و پیام‌های تبلیغی متفاوت، اعم از سنتی یا جدید است. نظریه جامع تبلیغ دینی بنا به تعریف، باید قادر باشد همزمان از مزایای دو الگوی سنتی و جدید تبلیغ، به اعتبار زمان و مکان استفاده نماید. به‌گونه‌ای که هم فواید تبلیغ سنتی حفظ شود و هم امکانات رسانه‌ای مدرن مورد شناسایی و سنجش قرار گیرد. و این نکته البته نیازمند توزیع و تفکیک مهارت‌های تخصصی تبلیغ است.

روشن است که جامعه امروز ما در میانه سنت و تجدد قرار دارد؛ برخی بخش‌ها و اقشار جامعه ما با آخرین فناوری رسانه‌ای فرامدرن در ارتباطند و منطق استفاده از آن‌ها را حتی در سطح دیگر جوامع پیشرفته آموخته‌اند. و بخشی دیگر همچنان در وضعیت سنتی به سر می‌برند و از رسانه‌ها نیز حداکثر رادیو تلویزیون دولتی را آن هم به صورت محدود در دسترس دارند. در چنین شرایطی لازم است که دستگاه تبلیغ ما به تولید یک‌دست و انبوه مبلغین اکتفا نکرده و درصدد تربیت تخصصی مبلغان ویژه و متخصصان آشنا به ادبیات عمومی هر حوزه رسانه‌ای از روستا تا دانشگاه‌های کلان شهرها، از کودکان تا زنان و کارگران و... و از تبلیغ شفاهی تا روزنامه و تلویزیون و دنیای دیجیتال و مجازی امروز بوده باشد. در این‌جا کوشش می‌کنم با اشاره انتقادی به وضعیت تبلیغ دینی در رسانه‌های دیداری و شنیداری دولتی در جامعه ما، طرحی مقدماتی از نظریه مسجد الکترونیک طرح و ارزیابی شود.

مسجد الکترونیک

نظریه مسجد الکترونیک اساساً بر دو وجه سلبی و ایجابی استوار است. وجه سلبی بیشتر ناظر به نقد الگوهای رایج تبلیغ دینی در رسانه‌های کشور، به‌ویژه سیاست‌های جاری در صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران است. اما وجه ایجابی این نظریه ناظر به پیشنهاد الگوی بدیل تبلیغ در رسانه‌های دولتی کشور است. روشن است که هر دو وجه این تحلیل بر مبنای فلسفه عمومی تبلیغ دینی استوار است. زیرا، اگر

فلسفه تبلیغ دینی جریان دین در جامعه و زندگانی انسان‌ها است و غایت تبلیغ، ترمیم اخلاق دینی و بهینه‌سازی زندگی انسان دین‌دار است، در این صورت، مهم نیست که چه الگویی در حال اجرا است. بلکه مهم‌تر آن است که کدام الگو به هدف و فلسفه تبلیغ نزدیک‌تر است و چنین اهدافی را برآورده می‌نماید.

وجه سلبی؛ رویکرد رسانه ای موجود و فلسفه تبلیغ

رسانه‌های متنوعی که متولیان امر تبلیغ و دین‌داران جامعه ما از آن‌ها بهره می‌گیرند، از امکانات ارتباطی فضای مجازی گرفته تا رسانه‌های الکترونیک، و از رسانه‌های چاپی گرفته تا هنرهای اجرایی، کم‌وبیش با چارچوب‌های معنایی دینی سازگار شده به‌نظر می‌رسند؛ اگرچه هنوز و شاید همواره منتقدان دینی و غیر دینی انتقادهایی به آن‌ها داشته باشند.[۱۳] به‌عنوان مثال، ممکن است تفاوت این رسانه‌ها و ابزارها و شیوه‌های سنتی انتقال معنا و ارزش‌های دینی (آیین‌ها و آموزش‌های دینی) تأکید و اصالت ابزارهای سنتی یادآوری شود، و یا بر سطحی‌سازی و سیاست‌های ساده‌انگارانه بازنمایی‌های رسانه‌ای شده دین در جوامع جدید اصرار شود.

واقعیت این است که چنین انتقادهایی با توجه به تجربه جامعه ما چندان هم بی‌راه نیست. زیرا الگوهای رسانه‌ای، به‌ویژه از نوع بصری آن، البته، چنین کارکرد تقلیل‌گرایانه‌ای دارند. بنابراین، یکی از نتایج قهری استفاده از رسانه‌های بصری، مشخصاً، تقویت بازنمایی جنبه‌هایی از دین بوده است که خصلت نمایشی نیز داشته‌اند. یا حتی گفته می‌شود، یا ممکن است گفته شود بصری شدن، باعث می‌شود اعمال دینی به حد آداب نمایشی تقلیل پیدا کند و عمق دینی و تفکر از آن‌ها گرفته شود. این تحول نگران‌کننده همان چیزی است که از سوی منتقدان با عنوان مشکل «رسانه‌ای شدن دین»[۱۴] یا پدیده «دین رسانه‌ای» یاد می‌شود.

از دیدگاه نگارنده، قابل انکار نیست که چنین اتفاقی در عرصه تبلیغ دینی در ایران نیز رخ داده است و پیدایی پدیده مهمی چون «*دین مداحان*» در جامعه ما مهم‌ترین پیامد و وجه مشخصه دین رسانه‌ای است. اما، به‌نظر نمی‌رسد که

پدیده سطحی‌شدن دین در جامعه ما و یا حتی مهم‌تر از همه، عادی‌شدگی و کسالت‌آور بودن برنامه‌های معطوف به تبلیغ دینی که موجب بی‌توجهی و دل‌زدگی عمومی شده است، ناشی از ماهیت رسانه‌های جدید بوده باشد. بلکه بیش از خود رسانه به دو عامل اساسی دیگر بستگی دارد؛

۱. پیوند تنگاتنگ دین با مسائل روزمره سیاسی، به‌گونه‌ای که مشکلات قهری و غیر قهری جهان سیاست، به‌گونه‌ای بر مسائل و مفاهیم دینی نیز سرریز شده و نهادها و مکانیسم‌های تبلیغ دینی را تحت فشار مضاعف قرار می‌دهد؛

۲. دلیل دوم، ناشی از ناآشنایی دو سویه اصحاب دین و رسانه از ماهیت دین و رسانه است. چیزی که به اختصار سواد دین و سواد رسانه نامیده می‌شود. «سواد رسانه‌ای» را دانش عمومی پیرامون چگونگی عملکرد رسانه‌های جمعی تعریف کرده‌اند. و یکی از عناصر اصلی سواد رسانه‌ای، به‌ویژه از دیدگاه رسانه دیداری، را باید بر فهم و یا بدفهمی از قواعد بازنمایی در این نوع رسانه‌ها بنا نهاد؛ قواعدی که کاربران رسانه‌ها بر اساس آن، معنای پیام‌های دینی را تولید، توزیع و مصرف می‌کنند.(۱۵)

در این نوشته، به اقتضای مقام به همین دلیل دوم از دلایل دوگانه رسانه‌ای شدن دین و ظهور دین مداحان در جامعه ما تکیه و تأکید می‌شود. دلیل پرداختن به این مطلب این است که به‌نظر می‌رسد، نوعی انحراف در طرح مشکل و البته نوعی بدفهمی درباب نسبت رسانه و دین در جامعه ما پیدا شده است. زیرا، مسئله این نیست که ذات رسانه‌های دیداری مثل تلویزیون روند نمایشی یا تقلیل‌گرایی مفاهیم دینی را تسریع می‌کنند، مشکل این است که سواد رسانه‌ای و مقتضیات زبان رسانه‌های دیداری مورد غفلت قرار گرفته و الگوهای تبلیغ سنتی، بی‌توجه به الزامات رسانه‌های دیداری ــ تلویزیون ــ به رسانه جدید تحمیل می‌شود. بدین‌سان بین تلویزیون و منبر با تمام تفاوت‌های این دو خلط می‌شود.

شاید بهتر باشد که فهمی از زبان رسانه‌های جدید را پیش‌درآمد هدف اصلی تبلیغ دین در حوزه رسانه‌ها تلقی کرد و پیش‌شرط قرار داد. به‌عنوان مثال، به یکی از ویژگی‌های تلویزیون اشاره می‌کنیم؛

به‌طور معمول، عموم مردم تلویزیون را دستگاه تصویر می‌دانند و انتظار دارند هر لحظه‌ای که در برابرش می‌نشینند، با انبوهی از تصاویر مواجه شوند که نه تنها به‌طور مدام و در بازه‌های زمانی کوتاه تغییر می‌کند، بلکه تنوع و توالی معنی‌داری نیز دارند. این نکته مهم است که تلویزیون جعبه تصاویر متحرک است و بیننده معمولی انتظار ندارد برای مدتی طولانی تصویر ثابتی را مشاهده کند. بدین‌سان، تحرک تصویرها از ذاتیات تلویزیون است و در عین‌حال از انتظارات بیننده نیز می‌باشد. درست به همین دلیل است که یک سخنرانی مذهبی ــ و حتی هر سخنرانی ــ طولانی، با کادر ثابت و کم‌تحرک از استقبال بیننده عادی برخوردار نخواهد بود. تلویزیون جای سخنرانی‌های طولانی و استدلال‌های زنجیره‌ای برای بیننده عادی نیست و بیننده معمولی لاجرم خستگی خود از این نوع تبلیغ را به دل‌زدگی از خود دین سرایت خواهد داد.

دومین نکته در تبلیغات رسانه‌ای دین، توجه به حق انتخاب بیننده و ایجاد مفرّ برای او در مجموعه کانال‌های تلویزیونی داخل کشور است. منظور این است که بیننده عادی باید در موقعیتی باشد که اگر از یک برنامه تبلیغ دینی خسته شده انتخاب کانال‌های تلویزیونی ملی دیگر که برای او قابل تحمل‌تر و مورد علاقه است امکان داشته باشد. معنای سخن این است که اولاً؛ همه شبکه‌ها را نباید با برنامه‌های تبلیغ دینی پر کرد و یا حداقل از پخش هم‌زمان تبلیغات مذهبی در شبکه‌ها و در ساعات پر بیننده به شدت پرهیز نمود. ثانیاً؛ به جای اسلوب تبلیغی یکسان و مکرر مثل سخنرانی‌های ممتد و مشابه در همه شبکه‌ها، به تنوع در برنامه‌های دینی و ناهمزمانی آن‌ها تأکید نمود. ثالثاً؛ به اعتبار ساختار بصری و انتظار از تلویزیون، برنامه‌های مذهبی لازم است کوتاه و آمیخته به تحرکات بصری و چابک بوده و در مواقع لازم، از چاشنی سرگرمی و استراحت نیز برخوردار بوده باشد.

سومین نکته که البته اختصاص به تبلیغ رسانه‌ای ندارد و اما نسبتی با رسانه‌های مدرن دارد، توجه به ظرفیت تبلیغ است. به‌طور معمول، تبلیغ حدی دارد و اگر از حد اشباع آن بگذرد نتیجه معکوس داشته و خود ابزارهای تبلیغی به ضد تبلیغ بدل

می‌شود. همین خصلت عمومی تبلیغ، در حوزه تبلیغ دینی از حساسیت بیشتری برخوردار است. شاید آسان‌یاب بودن و برد فراگیر رسانه‌های جدید، متولیان تبلیغ دینی را ذوق‌زده نماید و آنان تصور نمایند که نسبت و رابطه‌ای مثبت بین حجم و زمان طولانی تبلیغ و اقناع مصرف‌کنندگان کالای فرهنگ دینی وجود دارد. اما در واقع چنین نیست. بلکه تکرارها چه‌بسا موجب عادی‌شدگی، ناشنوایی شنوندگان، و حتی ملال بیشتر بوده باشد. بنابراین خیلی هم نباید به عرضه انبوه کالای مذهب در رسانه خوش‌بین بوده و به آینده این راهبرد از دیدگاه فلسفه تبلیغ دین امیدوار بود.

به‌طور خلاصه، تبلیغ دینی در رسانه نیازمند سواد رسانه‌ای است. طی نیم قرن گذشته، سواد رسانه‌ای شامل توانایی تحلیل شایسته و به کارگیری ماهرانه روزنامه‌نگاری چاپی، محصولات سینمایی، برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی و حتی اطلاعات و مبادلات رایانه‌ای (از جمله تعاملات از طریق شبکه جهانی اینترنت) شده است.[۱۶] سواد رسانه‌ای شاید بتواند فاصله تبلیغ سنتی و مدرن را پر کرده و از اختلال و تعمیم اقتضائات و لوازم این به آن، که در جامعه ما سکه رایج شده است، جلوگیری نماید.

رویکرد ایجابی؛ مسجد الکترونیک

ایده «مسجد الکترونیک» از ضرورت تبلیغ در رسانه‌های مدرن از یک‌سوی و ضرورت تصمیم و انتخاب، آزادگذاری و رضامندی کاربران رسانه‌های جدید از سوی دیگر ناشی شده است. هر راهبرد تبلیغ دینی لازم است این فرض را داشته باشد که افراد انتظارات خود را به رسانه منتقل می‌کنند و بر آن اساس تصمیم می‌گیرند از کدام رسانه استفاده کنند. این امر نه تنها در خصوص زمان صرف شده بلکه همچنین در مورد انواع برنامه‌هایی که برای دیدن و شنیدن انتخاب می‌کنند، سطح دقت و توجه و قابلیت پذیرش محتوا مصداق دارد. افزون بر این، بینندگان به برداشت گزینشی دست می‌زنند و بدین‌ترتیب به شکل دادن معنا و تفسیر آن می‌پردازند، به جای آن‌که بگذارند معنا به سوی آنان هجوم بیاورد. پیام رسانه‌ای توسط هریک از گیرندگان به صورت شخصی درآمده و مورد تفسیر

قرار می‌گیرد. معنایی که هر شخص خود آن را شکل می‌دهد و تفسیر می‌کند به صورت ذهنی، از محتوا و شکل رسانه‌ها و نیز تجربه زندگی گرفته می‌شود. این معنا پیچیده است و حالتی شخصی‌شده دارد.[۱۷]

معنای سخن بالا آن است که مدیریت تبلیغ دینی در رسانه‌های مدرن تنها به دست برنامه‌سازان و مبلغان نیست، بلکه تک‌تک این افراد و شهروندان هستند که باید تصمیم بگیرند تبلیغ دینی را بشنوند و ببینند و به دنیای درون و زندگی شخصی خود راه دهند. تبلیغ دینی نمی‌تواند بدین نکات بی‌توجه بوده باشد.

تبلیغ دینی نمی‌تواند رسانه‌ها را براساس شرطی شدن بر پایه نظریه «محرک-پاسخ» که جنبه جبرگرایانه دارد، مورد استفاده و داوری قرار دهد. بلکه طراحی الگوهای تبلیغ دینی با ارجاع به فرضیه تعاملی فرستنده-گیرنده پیام دینی به‌واقع نزدیک‌تر می‌نماید. ظاهراً «منطق تعاملی»= «منطق رسانه» توان ایضاحی و پرتوآفرینی بیشتری از دیدگاه تجربه تبلیغ دینی در جامعه ما دارد.

بر پایه مدل تعاملی فرستنده-گیرنده، می‌توان تصور نمود که هریک از کاربران برنامه‌های مذهبی به ترتیبی به درک تلویحی یا استنتاج دلالت‌ها در محتوا و شکل متون رسانه‌ای می‌پردازند. هریک از گیرندگان نقش محوری تفسیر را ایفا می‌کنند و در نتیجه معنای متن پیام دینی را برای خود مشخص می‌سازند. به دلیل چند معنا بودن متن (یعنی وجود سطوح چندگانه در معنا برای تفسیر)، هریک از گیرندگان معنای شخصی شده‌ای را از متون رسانه‌ای در بافت تجارب و تداعی‌های خود شکل می‌دهند. بنابراین، «معنای پیام‌های دینی بیشتر در وجود افرادی نهفته است که در موقعیتی خاص قرار گرفته‌اند نه صرفاً در محتوای پیام‌های منبعث از تبلیغ دینی».

بسیاری از پژوهش‌گران، به این امر توجه نشان داده‌اند که چگونه گیرندگان مختلف به تفسیر مواد رسانه‌ای نه بر اساس «ارائه معنا» از طریق محتوای متن بلکه در عوض از طریق «کنش» خودشان جهت درک معنا، یعنی هم‌سازی متون رسانه‌ای با شیوه‌های معمول و از پیش موجود رایج در مداخلات اجتماعی افراد می‌پردازند. به‌نظر این محققان، معنا در محتوای پیام رسانه‌ای یافت نمی‌شود، بلکه

«کنش‌های عمل اجتماعی تأثیرات رسانه‌ای را پدید می‌آورد و تبیین می‌کند.» از این‌رو، محتوای تبلیغ دینی برای پیش‌بینی اثرات بالقوه قرار گرفتن در معرض رسانه‌ها دچار محدودیت است. آن‌چه مخاطبان وارد تجربه رسانه‌ای خود می‌سازند، بافتی که در آن از رسانه‌ها استفاده می‌کنند (همسازی) و چگونگی و علت استفاده آنان از رسانه (استفاده و رضامندی) معنی‌دارتر است.(۱۸)

اشارات نظری فوق از آن روی اهمیت دارد که ضرورت تدوین نظریه جامع تبلیغ و به‌ویژه جایگاه مسجد الکترونیک در این مجموعه را نشان می‌دهد. آن‌چه در نظریه مسجد الکترونیک پیشنهاد می‌شود بسیار ساده است: نخست کاهش آگاهانه تبلیغ دینی در رسانه‌های مدرن به حد استاندارد تبلیغ مدرن و دوم تجمیع تبلیغ دینی مستقیم در مسجد الکترونیک (یا شبکه مسجد) و انتقال این نوع تبلیغات از دیگر شبکه‌ها به شبکه مسجد. روشن است که معنای ضمنی این پیشنهاد، رهاسازی دیگر شبکه‌های ملی به‌ویژه در شرایط خاص از مسئولیت پخش مستقیم برنامه دینی است. این نکته البته به معنای این نیست که دیگر شبکه‌ها به‌طور غیرمستقیم به مفاهیم دینی نپردازند. بلکه مقصود این است که انتظار آگاهانه هر بیننده تلویزیون و دیگر رسانه‌های ملی به‌گونه‌ای شکل بگیرد که شبکه مسجد به‌طور طبیعی متکفل برنامه‌های دینی، اعم از دعا، تفسیر، سخنرانی، فیلم دینی، سریال‌های دینی مستقیم مثل قصه‌های معصومان و... است. و دیگر شبکه‌ها تداخل موضوعی و زمانی با مسجد الکترونیک ندارد.

چنین تدبیری، بی‌آن‌که علاقمندان عمومی رسانه‌ای چون تلویزیون را در منگنه محدودیت و نارضایتی قرار دهد، با ایجاد مفرّ انتخاب شبکه‌های بدیل، هم از ایجاد تنفر از تبلیغ دینی مانع می‌شود و هم با اعطای حق انتخاب و احترام به ترجیحات بینندگان متفاوت، زمینه تخصصی‌تری برای علاقمندان به پیام‌های دینی فراهم می‌کند.

سومین توصیه مسجد الکترونیک، استخدام و آموزش کارشناسان ویژه کار و آشنا به تبلیغ رسانه‌ای مدرن است.این نکته اهمیت دارد که نمی‌توان با ابزارهای تبلیغ سنتی در رسانه مدرن هم حضور داشت و رضایت کاربران این نوع رسانه

را تأمین نمود و تداوم داد. درست به همین دلیل است که پیدایی و تربیت کارشناسان آشنا به حوزه دین و رسانه از ضروریات مسجد الکترونیک است. راهبردهای عمده مسجد الکترونیک/مسجد مجازی عبارتند از:

۱. سهم‌یابی در بازار فرهنگ الکترونیک؛
۲. تعیین راهبرد تبلیغ در فضای مجازی؛
۳. شناسایی امکانات فضای مجازی؛
۴. مهارت‌یابی تبلیغ دینی با ابزارهای جدید.

همچنین درباره اهداف اولیه مسجد الکترونیک نیز می‌توان به نکات عمده زیر اشاره کرد؛

۱. انعکاس مراسم عبادی، اندیشه و سنت‌های دینی؛
۲. ارائه باورها، افکار، مسائل و تجربیاتی در دنیای معاصر که با تفسیر دین و ابعاد آن در خصوص زندگی دنیوی مربوط می‌شوند؛
۳. برآورده ساختن علایق، دغدغه‌ها و نیازهای دینی آن دسته از مردمی که خارج از زندگی سامان‌یافته در حوزه تبلیغ سنتی و مساجد قرار دارند.

رسانه ملی و مسجد الکترونیک

طرح نظریه مسجد الکترونیک یا شبکه مسجد، تابعی از گسترش روزافزون فرهنگ الکترونیک در جامعه است. روشن است که چیستی و ماهیت مسجد الکترونیک نیز تابعی از ماهیت فرهنگ الکترونیک خواهد بود. اقتضائات مدیریتی، برنامه، زبان و دیگر شرایط امکان مسجد الکترونیک نیز البته متفاوت و مختص به خود است. مبلغان مسجد الکترونیک به اعتبار کاربران و فناوری متفاوتی که دارد، همچنان ویژگی‌های متفاوتی دارند. اما مهم‌ترین مسئله در فرضیه مسجد الکترونیک تعریف نسبت آن با رسانه ملی است.

هدف عمده از طرح مسجد الکترونیک (یا شبکه مسجد)، تنها یک نکته است و آن نکته اساسی را هم می‌توان در گزاره زیر خلاصه نمود؛ «به جای آن‌که کل شبکه‌های دیداری و شنیداری رسانه ملی تبدیل به مسجد شود، شبکه

مسجد به‌عنوان یکی از شبکه‌های مفید رسانه ملی با اهداف و کارویژه‌هایی که به اجمال در بالا اشاره شده است، مورد توجه قرار گیرد». شاید بدین وسیله بتوان جریان دین در فرهنگ و جامعه امروز ما را که رسانه مدرن واسطه گریزناپذیر آن است، اصلاح و تسهیل نمود. به هرحال، آدمی ساخته‌ی افکار خویش است و فردا همان خواهد شد که امروز اندیشیده است.

خلاصه و نتیجه

مقاله حاضر با فرض این مطلب که رسانه مهم‌ترین واسطه جریان دین در جامعه است، به ارزیابی نسبت دین، رسانه و فرهنگ، به‌ویژه از دیدگاه تبلیغ دینی، پرداخته است. مسئله اصلی این است که با گسترش رسانه‌های مدرن، تبلیغ دینی در جامعه ما، خواسته یا ناخواسته، با چنین رسانه‌هایی گره خورده است. اما همچنان این دغدغه وجود دارد که آیا راهبردهای موجود تبلیغ رسانه‌ای دین مفید بوده است؟ آیا از دیدگاه فلسفه تبلیغ دین، پیوند دین و رسانه موجب سطحی‌شدن و به اصطلاح رسانه‌ای‌شدن دین نمی‌شود؟ تأکید ما در این مقاله بر این مطلب اساسی است که استراتژی‌های موجود تبلیغ دینی در ایران البته به رسانه‌ای‌شدن دین انجامیده است که پیدایی پدیده‌ای به نام «دین مداحان» از نشانه‌های قطعی آن است. همچنین تبلیغ رسانه‌ای امروز که تمام شبکه‌ها را فرا گرفته و در عین‌حال حاکی از خلط لوازم و الزامات تبلیغ سنتی و مدرن است، از دیدگاه فلسفه تبلیغ دینی به بی‌حسی مذهبی عمومی دامن زده و خود به ضد تبلیغ منتهی شده است. در این نوشته برای غلبه بر همین مشکلات کوشش شده است با اشاره به ماهیت دین و تبلیغ دینی از یک‌سوی، و یکسانی قواعد بازار فرهنگ و اقتصاد از سوی دیگر که ناظر به انتخاب‌گری و حاکمیت مصرف‌کننده است، به آسیب‌شناسی وضع موجود اشاره شود. سپس با تکیه بر درکی اجمالی که از ماهیت رسانه جدید و منطق تعاملی پیام‌های رسانه‌ای وجود دارد، بر تفکیک و تجمیع تبلیغات دینی در مجموعه‌ای با عنوان مسجد الکترونیک پافشاری شده است. در این نوشته شبکه الکترونیک به‌عنوان بخشی از نظریه

عمومی مسجد الکترونیک مورد توجه قرار گرفته و سعی شده است مزایای نسبی این الگو از تبلیغ دینی نسبت به راهبردهای موجود و حاکم بر تبلیغ رسانه‌ای دین در جامعه ما برجسته شود. تفصیل این اجمال درباب مسجد الکترونیک، نیازمند نوشته‌ای مستقل است.

یادداشت‌ها

۱. به‌عنوان نمونه، نگاه کنید به گزارش پیروز ایزدی با عنوان «بررسی مطالعات و پژوهش‌های رسانه‌ها و دین» در:

- Http://www. rasaneh.org/Persian/ page -view.

2. .Richard Rorty and Gianni vattimo, ***the Future of Religion***, Edited by: Sautiago Zabala (New York: Columbia University Press, 2005) PP. 55 – 83.

۳. مازندرانی، مولی محمدصالح (۱۴۲۱ ق/ ۲۰۰۰ م). *شرح اصول کافی*، تحقیق و تعلیقات؛ ابوالحسن الشعرانی، تصحیح سیدعلی عاشور، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۲۶۸.

4. Pierre Bourdieu, Language and symbolic power, Edited and Iutraduced by: John B. Tampson, Translated by: Gino Raymond and matthew Adamson (Haward university press, 1991)PP.12 – 14.

5. www. rasaned.org/Persian/ page – view. Asp

6. www. rasaneh. org/Persian/ page- view.

7. www. shiiteworld.com / newsdetail

۸ علامه مجلسی، (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م). *بحارالانوار*، ج ۵۴، تحقیق محمدتقی یزدی و محمدباقر بهبودی، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، بیروت، ص ۲۳۱.

9. Peirre Bourdieu, ***Language and symbolic Power***, op.cit.

10. www. deeue bahai. com

11. http://news.gooya.com

12. www.rasaueh.org /Persian page- view.asp

۱۳. پستمن، نیل، (۱۳۷۵). *زندگی در عیش، مردن در خوشی*، ترجمه صادق طباطبایی، انتشارات اطلاعات، تهران.

۱٤. عبدالله گیویان، «*دین، فرهنگ و رسانه*»، فصلنامه رسانه، ش ۶۹. با مشخصات اینترنتی:

- www. rasaneh.org/Persian/ page -view

۱۵. پل مساریس، «*ابعاد دیداری سواد رسانه‌ای*»، ترجمه اسماعیل یزدان‌پور، فصلنامه رسانه، ش ۶۸ در:

- www. rasaneh.org/Persian/ page - view.

۱٦. جیمز ای. براون، *رویکردهای سواد رسانه‌ای*، ترجمه پیروز ایزدی، فصلنامه‌ی رسانه، ش ۶۸:

- www. rasaneh.org/Persian/ page - view.

۱۷. همان.

۱۸. همان.

از همین ناشر منتشر شده است:

اسلام و سیاست

نویسنده: عادل ضاهر، حلیم برکات

مترجم: عبدالله غلامرضا کاشی

مناقشه پیرامون نسبت میان دین و سیاست از قرن نوزدهم در مغرب‌زمین و از قریب به یکصد سال قبل در ایران و بعضی از کشورهای اسلامی شکل گرفت.

در این کتاب، عادل ضاهر در مقاله‌ی اول به نقد نظریه‌ی احیاگری اسلامی می‌پردازد و بیان می‌دارد: ایده اصلی حرکت‌های اسلامی طرفدار آمیختگی دین و سیاست آن است که، اسلام یک کل مرتبط با هم است، و هر جزیی از آن با سایر قسمت‌ها در ارتباط است...

در مقاله‌ی دوم با عنوان اسلام و سیاست، عادل ضاهر بر آن است که چون عقل بر هر منبع اعتقادی دیگر سبقت معرفت‌شناسانه دارد، بنابراین رهیافت‌های عقلانی لزوماً ابطال‌کننده‌ی هر رهیافت دیگری است...

در مقاله‌ی سوم، حلیم برکات با تکیه بر نگرش جامعه‌شناسانه، در پی اثبات آن است که، طبقات مختلف اجتماعی می‌کوشند تا از دین استفاده‌ی ابزاری کنند. وی به این نکته اشاره می‌کند که چگونه در جامعه از دین به‌عنوان ابزار قدرت، ابزار تحریک و سازش با واقعیت بهره‌برداری می‌شود...